الجمهـــوريـــة الجـزائـريـــة الديــمقراطيــة الشـعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة الـتـعـلـيـم الـعـالـي و الـبـحـث الـعـلـمـي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
كليـة العلـوم
Faculté des sciences
جامعة وهران
Université d'Oran

الجمهوريـــــــــة الجزائريـــــــة الديمقراطيـــــــة الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعـــــــــــة وهـــــــران

كلية العلوم الاجتماعيـــــــة

قسم الفلسفة

الخطاب الصوفي في الفكر العربي الحديث و المعاصر
بين الفهم المعياري و الموقف الإيديولوجي
ـ محمد عابد الجابري نموذجا ـ

بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه

في الفلسفة

إعــــــداد:
الطالب محمد حفيان

إشراف:
الأستاذ الدكتور: أحمد مسعود

أعضاء لجنة المناقشة:

ا.د. عبد اللاوي محـــمد	جامعة وهران	....	رئيسا
ا.د أحمد مســــــــعود	جامعة وهران	....	مشرفا ومقررا
د. مختار بر ـــــــياح	جامعة وهران	....	عضوا مناقشا
د. عبد الله موســــــى	جامعة سعيدة	....	عضوا مناقشا
د. بن جدية محمـــــــد	جامعة مستغانم	....	عضوا مناقشا
د. مخـــــتار لزعر	جامعة مستغانم	....	عضوا مناقشا

:: السنة الجامعية ::

2010-2009

بسم الله الرحمـــن الرحيم

:: شكر و تقديـــــــــــــــر ::

شكر و تقدير خاصان أتقدم بهما ، للأستاذ الدكتور أحمد مسعود ، على صبرو سعة صدره ، و مساعدته القيمة التي قدمها لي ، حيث كان لي سندا علميا معرفيا و معنويا مهما ،و أنا أقطع أشواط هذا البحث.

أشكره على ما أسداه لي من نصائح قيمة ، كانت الدعم المهم لي حين إنجاز عملي المتواضع هذا ، و جازاه الله خيرا على كل ذلك ، ووفقه و رعاه .

إهـــــــــداء

إلى من اقتطعوا من وقتهم الثمين فكانوا ناصحين نصوحين ،الأخوة:

محمد عباس ، وميمون مجاهد ،محمد بن المجدوب حفيان

أهدي هذا الجهد المتواضع.

الفهرست

الإهـــــداء	
تشكــــرات	
مــقــدمـــة	أ – ع
الفصل الأول : الطهطاوي التصوف: العقل النوراني	68-17
تمهيد : حول إشكالات مشروع الطهطاوي.	19
المبحث : كتاب المرشد الأمين : محتوى معرفي لوظيفة ايديولوجية	26
أولا : المضمون الأيديولوجي = روح الشريعة	36
ثانيا : التربية الروحية : سلوك أصول مقررة و آداب محررة = الطريق الصوفي	38
ثالثا : آداب أهل البدايات : محو محبة النفس = مجاهدة النفس وتزكيتها	39
رابعا : مفهوم العقل	45
خامسا : الولاية	56
سادسا : الكرامات بين المعقول و اللامعقول	61
سابعا : النهي عن الاعتراض	65
ثامنا : الاستشهاد بأعلام التصوف قدوة معرفية و سلوكية	66
الفصل الثاني : زكي نجيب محمود	
التصوف : العقل اللا معقول	161-69
الغزالي : الشجرة المباركة	
تمهيد : عن منهج زكي نجيب محمود	70
المبحث الأول : التصوف المعقول	

أولا : تجربة الغزالي في المنقذ من الضلال 80

ثانيا : منهج الغزالي العلمي(المماثلة بين الغزالي من جهة و بين ديكارت و بيكون من جهة أخرى) 81

ثالثا : مفهوم اليقين عند الغزالي (المماثلة مع ديكارت). 90

رابعا : مفهوم العقل عند الغزالي 102

خامسا : السببية أو خرق العادة (بين الغزالي و دافيد هيوم 115

المبحث الثاني : التصوف اللامعقول 128

أولا : التصوف : المفهوم والخصائص 128

ثانيا : التصوف : اللاعقل الحالم 129

ثالثا : الغزالي : من العقل إلى اللاعقل 135

حوصلة 147

الفصل الثالث : محمد عابد الجابري: التصوف : العقل المستقبل استراتجية التأسيس لأصل المنشأ. 301-162

مدخل : تدشين القول 163

أولا : القراءة المتجاوزة 163

ثانيا : القطيعة الابستيمولوجية 169

ثالثا : الفصل والوصل (الموضوعية والاستمرارية 176

رابعا : المنهج 179

خامسا : عناصر الرؤية 185

I الجانب النظري : 193

المبحث الأول : العقل أداة والعقل موضوع 193

المبحث الثاني : التصوف الإسلامي والهرمسية 210

II الجانب العملي 269

الـخـــاتـــمـــة	308-302
قائمة المصادر والمراجع	
أولا : قائمة المصادر	310
ثانيا : قائمة المراجع	317
ثالثا : المراجع باللغة الأجنبية	322
رابعا : الرسائل الجامعية	323
خامسا : الدوريات والندوات	324
الفهرست	325

مقدمة

مقـــــــــــدمـــــة:

لقد كان للقرن التاسع عشر أثر بارز في تاريخ وجغرافية و ثقافة المنطقة العربية، و يمكن تلخيصه في لحظتين تاريخيتين بارزتين.

الأولى: بداية انهيار الخلافة العثمانية و انحسارها عن المنطقة العربية

الثانية: بداية الهيمنة الاستعمارية الحاملـــة لإنجازات عصر التـــنويـــر صناعيا و ثقافيا.

وبعبارة أخرى:

* بداية انهيار دولة العجم.

* بداية تألق دولة الإفرنج.

و مما لاشكّ فيه، أنّ ما أحدثه هذا التحول كان له وقع الصدمة على إنسان المنطقة العربية، وخاصة على وعي نخبتها، التي أدركت فعلا مدى الاختلاف الجوهري بين تلك "الخلافة"، وهذه "الدولة"، ومدى تقدم هذه، وهي نصرانية، ومدى تخلف تلك وهي مسلمة.

إن هذه النخبة ،بوعيها المصدوم،بقدر ما وعت تخلفها اقتنعت كذلك بأنه لا سبيل إلى خروجها منه ، إلا باستغلال ما تتيحه تلكما اللحظتان، و ما

يمكن أن يترتب عن تلكما البدايتين من تغيرات جغرافية و سياسية وثقافية ،لذا كان عليها وهي تبدأ من البدايتين أن تدعو إلى بداية تعيد تأصيل زمنها الثقافي على دعامات ثلاث:

أولا : بفصله عن هيمنة الزمن الثقـــافي التركي المتهم بمحاولة دروشته و تتريكه

ثانيا : باعتماد الزمن الثقافي التنويري البديل الذي بشرت به تلك الدولة الأفرنجية باعتباره "العام"

ثالثا: بتجديد اتصاله بالزمن الثقافي العربي الإسلامي في عصره الذهبي باعتباره "السلف" و"التراث".

ومعلوم أن الدعامتين الأخيرتين، تشكلان أرضية مشروع مجتمعي نهضوي لثلاثة تيارات مختلفة، وهم على التوالي :

* التيار التغريبي العلماني.

* التيار العروبي.

*التيار الإسلامي.

وإذا كانت الدعوة إلى إعادة تأصيل الزمن الثقافي العربي ،بالنسبة إلى التيارين ،التغريبي العلماني و العروبي،تعبر عن وعي الانتماء إلى الدولة

الوطنية ضمن إطار الأمة العربية ،فإن دعوة التيار الإسلامي بخلاف ذلك ، قد كانت تعبر عن وعي الانتماء إلى الجامعة الإسلامية ضمن إطار الخلافة.

فالخلاف إذن جوهري، بين الدعوة إلى دولة وطنية علمانية، على غرار الدولة الوطنية الإفرنجية، وبين الدعوة إلى تكريس دولة الخلافة الدينية.و بقدر ما كان التناقض واضحا بين الدعوتين، بقدر ما كان الاتفاق واضحا كذلك بينهما ،حينما تعلق الأمر بالموقف الرافض للصوفية،فكرا وسلوكا ،والتي كانت في تقديرهم سببا بارزا في تخلف العرب و المسلمين ، و عنوانا على الجمود الذي ساد في العهدين (المملوكي و العثماني).

فرفض التيار الإسلامي للصوفية،يجد مرجعيته في تراث الدعوة السلفية التي نظّر لها الإمام ابن تيمية ،والتي جعل منها محمد بن عبد الوهاب بعد ذلك- في القرن الثامن عشر- مذهبا يحارب به الفكر الصوفي و كل مظاهره السلوكية ،باعتباره بدعة ،بل وكفرا،وليقيم أتباعه من بعده في ثلاثينيات القرن العشرين دولة تدين بالمذهب الوهابي السلفي ،وترعاه و تنشره.

لقد شكّل المذهب الوهابي إضافة مرجعية إلى الأيديولوجية السلفية،ليس فقط بحكمه بالشرك الظاهر الجلي على رموز الفكر الصوفي و أتباعهم ،بل وكذلك باعتماده مبدأ"فهم الدين على طريقة سلف الأمـــة قبل ظهـــور الخـــلاف و الرجوع به إلى منابعه الأولى "هذا المبدأ الذي أصبح به المذهب الوهابي مرجعية لأغلب ـــ إن لم نقل لكل ـــ الحركات الإسلامية منذ

القرن التاسع عشر إلى اليوم، سواء تلك التي تسمي نفسها إصلاحية ،أو سلفية علمية أو تلك التي تسمي نفسها سلفية جهادية.

ورغم ما يبدو ظاهريا من اختلافات بين هذه الحركات ،إلا إنها في حقيقة الأمر خلافات بعضها حول الوسيلة والمنهج ، وبعضها حول ترتيب الأولويات ، لكنها ليست خلافات أو اختلافات حول المرجعيات،التي تشكل رافدها الإيديولوجي و المعرفي، و التي أصبحت بموجبها تناصب العداء للصوفية،فكرا وسلوكا ،وتحاربها ،كل حسب درجتها في الغلو و الاعتدال ،فمن تلك الحركات ،من تكفّر كل رموز الفكر الصوفي و مريديهم و أتباعهم ،ومنها ،من تصفهم بالمبتدعة ،الضالين المضلين .

أما رفض التيار التغريبي العلماني و التيار القومي ،للصوفية ،فقد يجد مرجعيته في علمانية هذين التيارين،وفي كون أغلب روادهما من المسيحيين العرب.

والحاصل، أن أغلب تيارات الفكر العربي الحديث و امتداداته المعاصرة كلها تقف موقفا غير ودي من الصوفية، فكرا و سلوكا.

و السؤال الذي نسعى للإجابة عليه في هذه الأطروحة، هو: لماذا وقف الفكر العربي الحديث و المعاصر بمختلف تياراته موقف العداء للصوفية، وهل ذلك الموقف نابع من فهم للمعنى المعياري للخطاب الصوفي، أم نابع من موقف إيديولوجي ليس إلا.؟

إن رغبتنا في الإجابة على هذا السؤال، هي التي حدت بنا إلى اختيار الموضوع.هذا بالإضافة إلى ما توجبه الملاحظتان التاليتان:

* **الملاحظة الأولى** : انه في الوقت الذي يقف فيه الفكر العربي الحديث و المعاصر هذا الموقف من الصوفية و يقرنها بالتخلف و الجمود ،فان بعض المفكرين الغربيين- المستشرقين المعاصرين منهم خاصة- وقفوا موقف المهتم و المنصف للفكر الصوفي ،بل و اعتبره البعض منهم "طريق الخلاص و الخروج من المأزق الذي يعاني منه العالم العربي و العالم كله".و المفارقة في هذا هي ،أن المفكرين العرب ، المسكونين بالهم النهضوي، لا يقفون موقف الرافض لهذا الاستنتاج فحسب بل ،و يذهبون إلى اعتباره مخادعة تستهدف تعطيل العقل وتزييف الوعي ،فهو تآمر –إذن –على العقل العربي و الإسلامي.

فبأي معنى كانت الصوفية "طريقا للخلاص و للخروج من المأزق"، و بأي معنى كانت تعطيلا للعقل و تزييفا للوعي؟

* **أما الملاحظة الثانية:** والتي كانت هي الأخرى ،سببا بارزا في اختياري لهذا الموضوع ، وهي السمة التي أصبحت ظاهرة في الفكر العربي الحديث و المعاصر ،و التي يمكن أن نسميها ،"التراكم القيمي المفارق" و نعني به،تلك النتائج والأحكام القيمية،التي تطلق عادة عند دراسة إنتاج مفكر معين ،أو نص من نصوصه ،أو دراسة خطاب اتجاه فكري معين...الخ. دون أن يكون لتلك الأحكام ،ولتلك النتائج ،ما يسوغها من منطوق النص ، أومن متأوله

،أو من المنطق العام للخطاب .و عادة ما تعتمد هذه الأحكام و النتائج على أنها صحيحة ،و بتوالي اعتمادها ،تصير في حكم المسلمة حتى تستقر على شرعية "الخطأ الشائع" لأن آلية تكوُّن"التراكم القيمي المفارق"هي نفسها تقريبا آلية تكوُّن الخطأ الذي يأخذ مكان الصواب .

و عليه ،فإذا سحبنا هذه الآلــية على كل الخطــاب العــربي الحــديث و المعاصر،فقد نلاحظ أن " التراكم القيمي المفارق" قد اكتسب فيه حكم الظاهرة ، سواء في دراسته للترات ،أو لعصر النهضة،أو حتى في رؤيته للأخر،ومن هنا-حسب اعتقادنا-طغيان النظر الإيديولوجي لهذه الأبعاد الثلاثة على النظر المعرفي.

إن الصوفية ــ منظورا إليها من جهة وظيفتها في المسار الإشكالي للنهضة العربية الحديثة ــ كانت سؤالا ممكنا ،وان ظل غائبا ومغيبا ،لكنه الآن-فيما نرى-أصبح سؤلا ضروريا ،خاصة بعد الإفلاس الإيديولوجي،والسلوكي ،الذي آلت إليه الحركات الإسلامية بمختلف توجهاتها ،وبعد انعدام الأصالة ،و غياب النجاعة ،اللتان و سمتا التيار العلماني التغريبي و التيار القومي معا .

ومع ذلك ،فقد استهوت التجربة الصوفية و الفكر الصوفي عموما الكثير من الدارسين ، قديما وحديثا، مسلمين وغير مسلمين، فأظهروا اعتناءا خاصا به، وكانت لهم مواقف متباينة منه، كل حسب نوع العلاقة التي تسنده إليه، وزاوية النظر التي ينظر منها إليه، فكان منهم المعجب المؤيد، وكان

منهم المنكر المعارض ، فكما نجد من بين المعجبين المؤيدين كبار علماء الدين المسلمين، وكبار الباحثين الأكاديميين ، نجد في المقابل كذلك ،من بين المنكرين المعارضين علماء دين وباحثين أكاديميين من الطبقة نفسها .

صحيح أن مرجعيات "التقييم" عند هؤلاء الباحثين، ليست هي مرجعية أولئك العلماء،فرجال الدين أخضعوا التجربة الصوفية والفكر الصوفي عموما، إلى القرآن والسنة، باعتبارهما " شاهدي عدل " ، أما الباحثون الأكاديميون فاخضعوا التجربة إلى مناهج حديثة في البحث وصفت بالعلمية " والحياد" ومع ذلك فلا تخلو دراسات هؤلاء وأولئك من مواقف ذاتية، غير علمية، باعثها أيديولوجي (سياسي أو مذهبي في أغلب الأحيان).

لكن، ورغم اختلاف زوايا النظر بين المهتمين بدراسة الخطاب الصوفي إلا أنهم متفقون حول التساؤل نفسه، الذي أمكنهم الولوج عبره إلى عالم التصوف الإسلامي، وأعني بذلك التساؤل عن مصدره أو مصادره، وعن موضوعه، ووظيفته وأهدافه، وهو التساؤل، الذي أصبحت إجاباته فارقة بين مختلف أولئك الذين اهتموا بدراسته.

ولأننا معنيون في هذه الأطروحة، بالبحث عن الروافد المعرفية، والمواقف الأيديولوجية، لتلك الإجابات ، فإننا سنفعل ذلك، آخذين في الاعتبار معيارية الخطاب الصوفي، شاغلا معرفيا يوجه بحثنا . لأن غاية البحث المعبر عنها في الإشكالية تحتم ذلك منهجيا .

فالمنهجية المعتمدة تتوخى البحث عن المعنى المعياري للخطاب الصوفي، من مفاهيمه الموثقة، في مصادر أعلامه الموثقين، وأقوالهم و سلوكاتهم . تفاديا لما أسميناه، بـــ "التراكم ألقيمي المفارق "

فسنحرص على :

أولا : اعتماد منطوق " النص "، مع مراعاة عدم اجتزائه عن سياقاته

ثانيا : تحليل" النص " ومحاولة استكناه مضمراته، دون اللجوء إلى " لي عنقه "، أو إلى قراءته قراءة تمحلية مفارقة لما يتيحه من ممكنات تأويلية .

إننا نقدِّر، إنه بهذه المنهجية، يمكننا الفرز بين الروافد المعرفية والروافد الإيديولوجية التي أطرت مواقف تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر من الخطاب الصوفي .

ولأن التقيد بالمعنى المعياري، ليس صفة لازمة لأي من تيارات الفكر العربي ، كما أن التدثر بالدثار الأيديولوجي ليس وقفا على تيار بعينه ، فإن الفرز سيكون مسحا لكل منجز الفكر العربي الحديث والمعاصر ، الأمر الذي قد ينحو بهذا البحث منحى إحصائيا جرديا، لذلك فقد رأينا أن نقصر البحث على ثلاثة من أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، يختلفون في المنهج والرؤية والمرجعية، لكن يجمعهم شاغل واحد هو الشاغل النهضوي .

أولهم : رفاعة رافع الطهطاوي.

ثانيهم: الدكتور زكي نجيب محمود.

ثالثهم : الدكتور محمد عابد الجابري.

و قد راعيت في اختيارهم ما يلي:

أولا: الشاغل النهضوي.

ثانيا: وقوعهم خارج دائرة الصراع بين الأصاليين و العصرانيين .

ثالثا : عدم انتمائهم لأي من التيارات التي تقف من الخطاب الصوفي (فكرا و سلوكا) موقفا عدائيا تقليديا، مثل التيار السلفي بمختلف تناسلاته.

رابعا : عدم انتمائهم لأي من التيارات التي لا تؤمن بالدين الإسلامي عقيدة و شريعة، مثل التيار الشيوعي ، و بعض فصائل التيار العلماني التغريبي .

خامسا: بعدهم عن الانتماء إلى التصوف فكرا و سلوكا

سادسا: اختلافهم البيِّن و الواضح في المنهج و المرجعية الفكرية .

أما الطهطاوي : فقد اخترته نموذجا لرواد النهضة الأوائل، أما الدكتور زكي نجيب محمود فباعتباره " الصوت الوحيد الذي يعبر عن الوضعية المنطقية في شرقنا العربي" كما يقول محمود أمين العالم، وباعتباره

صاحب رؤية خاصة إلى التراث متأتاة من المنهج و من الفلسفة التي يصدر عنها.

أما الدكتور : محمد عابد الجابري: فلكونه صاحب مشروع طموح لنقد العقل العربي ، وقراءته للتراث تعتبر فارقة بين ماقبلها و ما بعدها بل أكاد أقول انها شكلت قطيعة " مع السائد من القراءات، لذلك، فقد اخترته نموذجا، ليس لتيار معين أو لمنهج معين، أو لفلسفة معينة، بل نموذجا للقـــراءة الفـــارقة بين ما قبل و ما بعد و للقراءة القاطعة مع السائـــد و المكرس في كل الفكر العربي الحديث و المعاصر.

و قد قسمت الموضوع إلى :

مقدمة

وثلاثة فصول

و خاتمة

أما الفصل الأول : فقد عنونته ب" رفاعة رافع الطهطاوي

التصوف: العقل النوراني

و قد تناولته في مبحث واحد و ثمان عناصر

تمهيد: إشكالات مشروع الطهطاوي.

المبحث : كتاب المرشد الأمين : محتوى معرفي لوظيفة ايديولوجية .

عناصر المبحث

- المضمون الأيديولوجي = روح الشريعة .
- التربية الروحية : سلوك أصول مقررة و آداب محررة = الطريق الصوفي.
- آداب أهل البدايات : محو محبة النفس = مجاهدة النفس وتزكيتها .
- مفهوم العقل : العقل النوراني/ العقل الضعيف.
- الولاية: الولاية العامة، الولاية الخاصة
- الكرامات: بين المعقول و اللامعقول.
- النهي عن الاعتراض.
- الاستشهاد بأعلام التصوف الإسلامي : قدوة معرفية و سلوكية.

أما **الفصل الثاني** : فقد عنونته بـــ: **الدكتور زكي نجيب محمود**

التصوف : العقل اللامعقول : الشجرة المباركة

و قد تناولت فيه مبحثين :

أبو حامد الغزالي : "الشجرة المباركة".

المبحث الأول : التصوف المعقول

- تجربة الغزالي في المنقذ من الضلال.
- منهج الغزالي العلمي (المماثلة بين الغزالي من جهة و بين ديكارت و بيكون من جهة أخرى)
- مفهوم اليقين عند الغزالي (المماثلة مع ديكارت).
- مفهوم العقل عند الغزالي .
- السببية أو خرق العادة (بين الغزالي و دافيد هيوم)
  - المماثلة
  - المقارنة

المبحث الثاني : التصوف اللا معقول

- مفهوم التصوف و خصائصه من خارج المجال التداولي للتصوف الإسلامي.
- يقظة الحالمين .
- السحر و التنجيم: الغزالي : نموذجا!

أما **الفصل الثالث** : فقد عنونته بـــ : محمد عابد الجابري : التصوف : **العقل المستقيل**

استراتيجية التأصيل لأصل المنشئ

و قد قسمت مباحثه على الجانب النظري و الجانب العملي

1 الجانب النظري :

المبحث الأول : العقل أداة و العقل موضوع

- نقد العقل – زرع العقل – التحرر من العقل

- المعقول الديني / اللامعقول العقلي

المبحث الثاني : التصوف الإسلامي و الهرمسية

- العقل المستقيل: المنشأ و المفهوم

- مواقع الهرمسية في الثقافة الاسلامية بين فاعلية التاثير و قابلية التاثر

أما الجانب العملي فقد تناولته في مبحث واحد بعنوان **: الأخلاق/السلوك**

أما الخاتمة : فقد أجملت فيها كل ما توصلت إليه من نتائج.

لقد ترسخ لدى الباحثين العرب دراسة الطهطاوي، بوصفه واحداً من رواد النهضة العربية الأوائل المبشرين بقيم الليبرالية و الديمقراطية. أو دراسة الدكتور زكي نجيب محمود، بوصفه مبشراً هو الآخر بالروح العلمي عن طريق الفلسفة الوضعية المنطقية. او دراسة الدكتور محمد عابد الجابري، بوصفه ناقداً ابيستيمولوجياً للعقل العربي .

لكن هؤلاء الباحثين لم يهتموا أبداً بما كتبه هؤلاء المفكرون عن التصوف الإسلامي، ولم يلتفتوا إلى مواقفهم منه، كما تجلت في مشاريعهم.

و من هنا : قلة – أن لم نقل انعدام– المراجع المباشرة لموضوع بحثنا، لكن ذلك لم يشكل لنا أي عائق، ما دام أن مهمتنا توخت البحث عن المعنى المعياري لمفاهيم التصوف و مصطلحاته ، في مصادرها الأصلية، و مقارنتها بالمعاني التي أُسقطت عليها في مشاريع هؤلاء المفكرين الثلاثة، ومن هنا كان اعتمادنا على

المصادر أليق – منهجياً و معرفياً – من اعتمادنا على المراجع ، لكننا استأنسنا بما توفر لدينا منها .

و من المصادر التي اعتمدناها اكثر نذكر : الرسالة القشيرية في علم التصوف.لعبد الكريم بن هوزان القشيري ، والتعرف لمذهب أهل التصوف : لأبي بكر الكلاباذي و عوارف المعارف : لشهاب الدين السهروردي . و كشف المحجوب للهجويري، و مصطلحات الصوفية ولطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام لعبد الرزاق القاشاني .و مصطلحات الصوفية لمحي الدين بن عربي وفصوص الحكم لنفس المؤلف و معجم الصوفية لممدوح الزوبي و التشوف إلى حقائق التصوف و الفتوحات الإلهية و إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عجيبة و كثير غيرها من المصادر التي تحدد المعنى المعياري لمفاهيم التصوف و مصطلحاته .

بالإضافة إلى كتب الطبقات و التراجم التي أفدنا منها كثيرا في سير و سلوك أعلام التصوف منها : طبقات الصوفية: لعبد الرحمن السلمي و الطبقات الكبرى لعبد الوهاب الشعراني ، و الكواكب الدرية للمناوي و الحلية لابي نعيم الأصفهاني و صفوة الصفوة لابن الجوزي.

هذا و كل أملنا أن نكون قد وفــقــنا في ما سعينا إليــه و كل الشــكر و العرفان للأستاذ الدكتور أحمد مسعود المشرف على هذا العمل و الذي كان لنا سنداً و عوناً طيلة هذا المشوار و لكل السادة الأساتذة أعضاء

لجنة المناقشة الذين كان لي الشرف أن حظيت بموافقتهم على قراءة هذا الجهد المتواضع و مناقشته.

تم بإذن الله وعونه .

محمد حفيان

سعيدة في 20 مارس 2010

الفصل الأول:

الطهطاوي

التصوف: العقل النوراني

بسم الله الرحمن الرحيم و الصلاة والسلام على اشرف المرسلين سيدنا و مولانا محمد و على آله و صحبه أجمعين.

الحمد لله على نعمه المسداه كما ينبغي لجلاله الكريم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين.

عونك يا معين.

تمهيـــــــــــد : حول إشكالات مشروع الطهطاوي

هناك أربع إشكالات واجهت مشروع الطهطاوي.

الإشكال الأول: سياسي مفهومي يتعلق بنظام الحكم ، وفق ثنائية :

المفهوم الليبرالي/ الحكم الأتوقراطي.

الإشكال الثاني:حضاري يتعلق بالهوية و الأصالة وفق ثنائية :الأنا / الآخر.

الإشكال الثالث: ثقافي سياسي :يتعلق بالثقافة والسلطة وفق ثنائية:

سلطة الثقافة/ثقافة السلطة.

الإشكال الرابع: تربوي : يتعلق بالإيدولوجيا و المعرفة، وفق ثنائية:

المحتوى المعرفي/ المضمون الإيديولوجي.

وقد كان على الطهطاوي أن يتحرك في فضاء هذه الثنائيات المؤشكلة وفق تعاكس حدي كل ثنائية :

فمن جهة أولى، هناك : مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي/المتعاكسة مع /خيار محمد علي السياسي.

ومن جهة ثانية، هناك : هيمنة الآخر /المتعاكسة مع /أصالة الأنا وهويته.

ومن جهة ثالثة، هناك : مشروع النهضة /المتعاكس مع /طموح السلطة.

ومن جهة رابعة، هناك : المضمون الأيديولوجي للمعارف الفلسفية الأوربية / المتعاكس مع / المحتوى المعرفي للعلوم الشرعية الإسلامية من جهة ومن جهة أخرى، هناك : المحتوى المعرفي للعلوم الدقيقة و التقنية الحديثة الذي/لا يتعاكس مع /المحتوى المعرفي للعلوم الشرعية الإسلامية .

لكن، الدور الأساسي المنوط بالطهطاوي، هو دور الحد الأوسط المنظم لعلاقة الحدين المتعاكسين ،هو دور الذات، التي لا يمكنها أن تنظم تنظيما واعيا علاقات الحدود، إن لم تع أولا، علاقاتها هي مع كل حد على حده.

ونعتقد أن هذا هو عين ما فعل الطهطاوي ، وإلاّ فأية علاقة كان يمكنها أن تنتظم الليبرالية و الأوتوقراطية؟ لو لم يستند الطهطاوي إلى " فهم " خاص لمفاهيم الليبرالية، وإلى "تكييف "خاص لأوتوقراطية محمد علي؟؟

وأية علاقة كان لها أن تقوم بين الآخر في هيمنته و بين الأنا في أصالتها؟ لو لم يعكس الطهطاوي دائرة الهيمنة و الاحتواء، فيخضع الآخر للأنا ،بحيث يغدو الثاني أصلا عاما و الأول فرعا خاصا.

وأي مشروع للنهضة كان باستطاعة الطهطاوي أن يمرره دون تبرير للسلطة (سلطة محمد علي و أبنائه) بأسلمتها؟؟

وأية علاقة كانت ستجمع بين المحتوى المعرفي للفلسفة الأوربية الأنوارية الحديثة، و بين المحتوى المعرفي للترات العربي الإسلامي؟؟

بل كيف كان ممكنا قطع الطريق أمام المضمون الأيديولوجي للمعارف الفلسفية الأنوارية، لو لم يجعل من علوم الشريعة الإسلامية مضمونا إيديولوجيا للعلوم الدقيقة و التقنية الحديثة.

فالفهم الخاص لمفاهيم الليبرالية، و التكييف الخــاص للأوتوقــراطية و تبرير سلطة محمد علي وأبنائه إسلاميا، واعتبار حضارة "الآخر"الأوربي جزءاً من حضارة "الأنا" العربي الإسلامي، وقطع الطريق أمام المضمون الأيديولوجي للمعارف الفلسفية الأنوارية الأوربية. هي أربعة مسالك سلكها الطهطاوي للولوج إلى أربع إشكالات، كانت ولازالت تؤرق المثقف العربي النهضوي في علاقاته مع المصطلح الغربي و مع السلطة و مع الآخر و مع التراث.

ومصدر الأرق هو أن هذه الإشكالات هي من نوع الإشكالات التي لا يمكن حلها منفردة لارتباط بعضها ببعض، وارتباطها العضوي ككل بالنهضة، و هو الارتباط الإشكالي، الذي جعل من النهضة إشكالية كبرى في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

هذا بالإضافة إلى أن طرح هذه الإشكالات، بما أنه طرح اتخذ شكل ثنائيات، متعاكسة و متناقضة الحدود، وفقا لمنطق الثالث المرفوع ، فقد فرض على بعض مثقفي النهضة، الأخذ بأحد الحدين و اعتباره حلا صائبا، و إهمال

و تجاهل الحد الآخر، و اعتباره وهما ، إقصاء حد وتبني المقابل، والطهطاوي في معالجته لجملة المسائل (الإشكالات) السالفة الذكر، إنما كان يعالجها انطلاقا من موقف التبني و الإقصاء ،لكن بصورة مختلفة، وهادئة، بل وأكثر ذكاءا، بحيث أنه لم يتبن حدودا ولم يقص أخرى .إنما تبنى كل الحدود .لكنه أقصى التعاكس و التناقض بين حدي كل ثنائية.

و الأمر هنا لا يعني التوفيق بين المتناقضين المتعاكسين، إنما يعني نسف التناقض و التعاكس ورد ما يبدو أنه كذلك، إلى أصل واحد، و إن اختلفت أشكال التعبير. أي رد الجزء إلى كله و الفرع إلى أصله.

فالمفهوم الليبرالي عند الطهطاوي لا يتحدد بذاته و لا بالظروف التاريخية و الاجتماعية و الاقتصادية و الفكرية المنتجة له، ولا بصيغته اللفظية ،إنما يتحدد بأصل مرجعي، فهي قار و ثابت و مطلق.

فـ "الحقوق الطبيعية "هي "ما نسميه عندنا بعلـم أصول الـفـقـه" و "الحقوق المدنية" هي" ما نسميه بفروع الفقه" و "الحرية و المساواة" هي " ما نسميه بالعدل و الإحسان " و"محبة الوطن " هي "ما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين و التولع بحمايته" و "الحرية" هي "رخصة العمل المباح و المأذون شرعا. "(1)

[1]- رفاعة رافع الطهطاوي :المرشد الأمين للبنات والبنين ،الأعمال الكاملة –الجزء الثاني :تحقيق محمد عمارة ،بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر .الطبعة الأولى :أكتوبر 1973 ص:469.

و السلطة باعتبارها ممارسة سياسية ،لا تمارس بمقتضى العقل الزمني حسب المفهوم الليبرالي بل " إنما تخلف النبوة " "وبدون مدخل للعقــل تحسينا و تقبيحا في ذلك، حيث لا حسن ولا قبح، إلا بالشرع، وان لم تكن "بسياسة الشرع لاتثمر العاقبة الحسنى "(لذا) "ينبغي تعليم النفوس السياسة بطرق الشرع لا بطرق العقول المجردة ."(1)

كما أن الآخر"الإفرنجي" لا يتحدد وجوده الحضاري "المستقيم " حسب الطهطاوي، إلا بحتمية الانضواء داخل دائرة الأنا الإسلامي، فرغم أن "البلاد الإفرنجية، قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية، و الطبيعية وما وراء الطبيعة، أصولها و فروعها (غير أن أهلها) لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم ولم يسلكوا سبل النجاة أبدا" ورغم أنهم " أعلم ممن عداهم" إلا " أن لهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية، " ذلك لأنهم "من الفرق المحسنة و المقبحة بالعقل(...) ومن عقائدهم القبيحة قولهم أن عقول حكمائهم و طبائعهم، أعظم من عقول الأنبياء و أزكى منها"(2). وهذا أمر خطير على العقيدة، و الطهطاوي علي وعي بخطورته وسيتصدى له. وهو في نظره لا يعتبر تمدنا حقيقيا و لا تمدنا" مستقيما " لأنه أخذ من التمدن جـــانــبه و أصله المادي أي التقدم في "المنافع العمومية"، لكنه أهمل جانبه و أصله الروحي الديني أي "التمدن في الدين و الشريعة " حيث يرجع الطهطاوي التمدن إلى أصلين.

---

[1]- المصدر نفسه :ص، ص: 387-467-468.

[2] - الطهطاوي: تخليص الإبريز :الأعمال الكاملة : الجزء الثاني :ص ص: 32، 16، 17، 79، 195.

أصل معنوي : وهو التمدن في الأخلاق والعوائد و الآداب يعني " التمدن في الدين و الشريعة.

أصل مادي : و هو التقــدم في المنافع العمومية كالــزراعة و التجارة و الصناعة ."(1) وفي المرشد الأمين يعرف الطهطاوي التمدن بقوله :" تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللاّزمة لتحسين أحوالهم حسا ومعنى وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق و العوائد وكمال التربية وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة واستجماع الكــمالات المدنيةو الترقي في الرفاهية. "(2)

إن "فنون التمدن" كما يقول الطهطاوي هو"الجامع لهاتين الوسيلتين "(3) (إذ) "لاشك أن رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التمدن الحقيقي الذي يعــتد به و يلتفت إليه"(4) "فالــدين الصحيح هو الــذي عليه مــدار العمــل في التعــديل و التجريح"(5) ويذهب الطهطاوي إلى أبعد من هذا حينما يقرر" إن الذي جاء به الإسلام من الأصول و الأحكام هو الذي مدن بلاد الدنيا على الإطلاق."(6)

وهكذا، يحكم الطهطاوي قلب وعكس دائرة الاحتواء، فيرد حضارة عقل الآخر إلى شريعة الأنا، كما يرد مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي، إلى

[1] - الطهطاوي :مباهج الألباب المصريةفي مناهج الآداب العصرية :الأعمال الكاملة : الجزء الأول ص، ص :249، 251.
[2] - الطهطاوي :المرشد الأمين للبنات و البنين: مصدر سابق :469.
[3] - المصدر نفسه :ص:450
[4]- المصدر نفسه:ص: 469.
[5] - المصدر نفسه:ص: 469.
[6] - المصدر نفسه. ص 469.

مفاهيم أصول فقه الشريعة، ليحول بهذا، مفهومي الحضارة و السلطة، كما حددتهما و مارستهما عقلانية عصر التنوير الليبرالي، من كونهما "شريعة العقل "، إلى كونهما " عقل الشريعة" ،. ولأن "شريعة العقل "، التي تبشر بها المعارف الفلسفية الانوارية الحديثة، تعتبر في نظر الطهطاوي مصدر خطرعلى عقيدة المجتمع المسلم وعلى أخلاق ناشئته ،لأن فيها " حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية " ولأنها " تحسن وتقبح بالعقل" ولأن من عقائد أصحابها " القبيحة " " قولهم أن عقول حكمائهم أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها " لذلك ، فقد كان لزاما قطع الطريق أمام هذه " الضلالات" التي قد "تتسرب " إلى المجتمع من خلال العلوم الضرورية " للتقدم في المنافع العمومية" كما كان لزاما العمل في اتجاه مابه يتحقــق " التقــدم في الأخـــلاق و العوائد و كمال التربية " وهذا ما اضطلع به الطهطاوي فكان موضوع كتابه " المرشد الأمين للبنات و البنين".

لقد عالج الطهطاوي الإشكالات الثلاث الأولى* أولا في كتابه "تخليص الإبريز "(1) الذي أصدره سنة 1834 بعد عودته من فرنسا وعرض فيه نبذا من فنون فرنسا و علومها ونظامها السياسي و عوائدها و أخلاق أهلها.

و ثانيا: في كتابه " مباهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية"(1) .الذي أصدره سنة 1869 وعرض فيه أفكاره السياسية والاقتصادية و الاجتماعية.

---

* - ينظر محمد حفيان: المثقف النهضوي في القرن التاسع عشر بين إعادة تأصيل الزمان و إعادة تكوين المكان ،رسالة ماجستير ،مخطوطة: قسم الفلسفة ،جامعة وهران.

1 - لمجلد الثاني من المجموعة الكاملة /دراسة و تحقيق محمد عمارة /بيروت ا /المؤسسة العربية للدراسات و النشر .الطبعة الأولى أكتوبر 1973.

أما الإشكال التربوي المصاغ ضمن ثنائية:المحتوى المعرفي/المضمون الأيديولوجي.

فيمكننا مقاربته في كتاب" المرشد الأمين للبنات والبنين"(2) الذي كتبه في أواخر حياته وطبع سنة 1873 (أي في السنة نفسها التي توفي فيها الطهطاوي)

المبحث: كتاب المرشد الأمين: محتوى معرفي لوظيفة إيديولوجية.

و هذا الكتاب هو الذي يهمنا في بحثنا هذا، والذي من خلاله سنحاول تحقيق تلك " الدعوى" التي بادرنا إلى تقريريها، حول " إستراتجية" إقصاء التعاكس بين حدي الثنائية، التي اعتمدها الطهطاوي بجعل المحتوى المعرفي لبعض قضايا التراث العربي الإسلامي مضمونا إيديولوجيا للمعارف الأوروبية العلمية الحديثة ، ولأن المحتوى المعرفي،الذي نعنيه هنا،هو: المحتوى المعرفي للفكر الصوفي الإسلامي ، فإننا سنحاول تلمس مدى الحضور الوظيفي لهذا الفكر، في مشروع الطهطاوي النهضوي، من خلال دراستنا لهذا الكتاب، الذي عرض الطهطاوي فيه أفكاره التربوية .

الواقع إن الإصلاحات التي شهدتها مصر بدءا من حكم محمد على في مختلف المجالات قد شكلت قاعدة مادية للنهضة، فقد كان هدف محمد علي، هو بناء دولة قوية ذات جيش قوي ونظام سياسي مركزي أتوقراطي، "لكن من

---

[1] - المجلد الأول من المجموعة الكاملة

[2] - المجلد الثاني /من المجموعة الكاملة .

المؤكد – كما يقول ألبرت حوزاني–أن اطراد النمو الصناعي و الاقتصاد المخطط كان يلاءم مصالحه الخاصة كما كان في صالح سياسته العسكرية إنشاؤه المدارس المهنية وإيفاده طلابا إلى أوربا و حمله إياهم على ترجمة المؤلفات التقنية بعد عودتهم و تأسيسه مطبعة لطبع الترجمات "(1) وهذا يعني أن محمد علي أدرك أهمية العلم في تحقيق مشاريعه ،ولأن الأزهر، لم يكن يتوفر على ذلك العلم التقني الحديث الذي تتطلبه مشاريع الدولة الجديدة .فلم يكن أمام محمد علي إلا أن يترك للأزهر منظومته التعليمية، وأن ينشئ بموازاتها، منظومة تعليمية عصرية، على النسق الأوربي، "وقد أصابت النهضة التعليمية ازدهارا ملحوظا بين سنتي 1836 و 1840 إذ وضعت لوائح التعليم و نظمت المناهج في مراحله المختلفة و استكمل النظام التعليمي كيانه." (2)

فكان هناك الاختصاصات العلمية المختلفة كالطب بنوعيه البشري و البيطري و الصيدلة و المحاسبة و الزراعة و الهندسة و نظمت المدارس الحربية " وقد ظل الاهتمام بالتعليم يحتل جانبا كبيرا من اهتمام الدولة (....) ومن ذلك أنها أنشأت في سنة 1843 مدرسة تجريبية ألحقتها بمدرسة

---

[1] ـ ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة : ترجمة : كريم عزقول.بيروت .دار النهار الطبعة الرابعة 1986.ص ص "74- 75.

[2] ـ د/أحمد عزت عبد الكريم: دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة (مؤلف جماعي) .بيروت دار اقرأ.الطبعة الثانية 1984 ص :592.

المبتديات بالقاهرة لتجريب طرق جديدة في التدريس تمهيدا للتوسع في نشر التعليم الابتدائي بأسهل طريقة و بأقل تكاليف ممكنه. "(1)

لقد كان هذا- باختصار – هو واقع النهضة التعليمية على عهد محمد علي ، وقد كانت من القوة و التجذر ما أهلها لتضمن استمراريتها رغم الانكماش و الفتور الذي طالها طوال فترتي الخديوي عباس (1843-1854) و الخديوي سعيد (1854-1863) لكن لما تولى الخديوي إسماعيل الحكم سنة 1863 نفث فيها روحا جديدة ،فكانت الوجه النير للنهضة الشاملة التي شهدتها مصر في عهده حيث " أعاد إنشاء ديوان المدارس و افتتحت المدارس الابتدائية و التجهيزية و نظمت المدارس الحربية (....) و الإدارة لتخريج رجال القانون و دار العلوم لتخريج المعلمين و اضطراد إرسال البعوث العلمية إلى أوربا و انتعشت حركة التأليف و الترجمة، وصدرت الصحف الأهلية (....) و النظام التعليمي في عهد إسماعيل لم يعد مقصورا على بعض مدارس ابتدائية و تجهيزية و خصوصية، و إنما أصبحت، السياسة التعليمية تهدف إلى غاية أسمى من ذلك ،و هي إنشاء نظام قومي للتعليم في مصر يستمد عناصره من كلا النظامين: الحديث، المتمثل في مدارس الدولة، و القديم المتمثل في المكاتب الأهلية."(2)

إذا كان هذا هو واقع المنظومة التعليمية في مصر في حياة الطهطاوي فما الذي أضافه الطهطاوي إلى هذه المنظومة ؟ أو بالأحرى،ما الذي كان يمكن أن يضيفه ؟

---

[1] - د/أحمد عزت عبد الكريم : المرجع السابق ، ص : 593.
[2] - المرجع نفسه :ص ص: 594-596.

إن الإجابة عن هذا السؤال قد لا تتحدد معالمها إلاّ بعد الإجابة عن سؤال آخر :و هو:ماالذي لم يضفه الطهطاوي إلى هذه المنظومة؟؟

يمكننا الإجابة على الفور و بدون تردد: أن الطهطاوي لم يضف شيئا إلى المحتوى المعرفي للمنظومة التعليمية السائدة آنذاك.

والمحتوى المعرفي الذي نعنيه هنا هو المواضيع المقررة للتدريس من كل المواد التي يشملها البرنامج الدراسي سواء أكانت علمية أو أدبية أو علوم اجتماعية و إنسانية بل وعلوم شرعية كذلك ،وكون الطهطاوي لم يضف شيئا إلى المواضيع المقررة من هذه المواد ،بمعنى انه لم يتعرض لها لا بالشرح و لا بالتحليل ولا بالنقد ولا بالتعديل بل ولا بالعرض. فكتاب "المرشد الأمين للبنات والبنين" الذي يشغل حوالي خمس مائة صفحة من المجلد الثاني من الأعمال الكاملة والذي رتبه الطهطاوي على مقدمة وسبعة أبواب مشتملة على فصول و خاتمة– قد يكون كافيا أن نعرض عناوين أبوابه السبعة. (1) لنؤكد هده الإجابة،خاصة وأن الخديوي إسماعيل ولشدة إعجابه بالمدنية الأوربية عمل جاهدا من أجل التمظهر بعادات الأوربيين في كل شيء ، ولم يبد أي تحفظ في نقل العلوم و المعارف الأوربية الحديثة و اعتماد برامجها و مقرراتها التعليمية ، وقد عبر الطهطاوي نفسه بإعجاب عن هذا المسعى بقوله " ففي أيام دولته السعيدة كم جدد بمصر من محاسن العصر المفيدة حتى صار أفقها لجياد العلماء من أشهر الميادين (....)فقد استوعب

[1] - مقدمة (في بيان تربية الأطفال من الذكور و الإناث)- الباب الأول : في الإنسان -الباب الثاني :في الصفات العامة و الخاصة لدى الذكور و الإناث-الباب الثالث : في التعلم والتعليم -الباب الرابع : في الوطن و التمدن والتربية – الباب الخامس في الزواج و التسري –الباب السادس :في عمارة المنازل وعلاقته بتربية النساء-الباب السابع: في القرابة و حقوقها –"خاتمة حسنى في حفظ الصحة ".

لمصره محاسن عصره"(1) ومن محاسن عصره التي اعتمدها هي العلوم و المعارف و التقنيات و البرامج و المقررات التعليمية الأوربية الحديثة ليس هذا فحسب ، بل ومن محاسن عصره التي نقلها عن الأوربيين المساواة في التعليم بين البنات والبنين ، وقد أرخها الطهطاوي منوها بها فقال "فقد سوى في اكتساب المعارف بين الفريقين ولم يجعل العلم كالإرث للذكر مثل حظ الأنثيين فبهذا سوق المعارف المشتركة قد قامت ، وطريق العوارف للجنسين استقامت و ليل جهل النساء جلاه فجر المعارف (....) فقد أحيا في طبعهن نجاح الآمال (..) وخصهن بمدارس كالصبيان يخرجن بها من حيز العلوم إلى الوجدان ومن الوهم إلى العيان. "(2) وهذا يعني أن المساواة التي يبشر بها الطهطاوي في عنوان كتابه لم تكن هي الأخرى من بنات أفكاره يحسب له السبق فيها .

يذكر الطهطاوي – وقد جاوز عمره السبعين سنة آنذاك– سبب المبادرة إلى تأليف هذا الكتاب فيقول: "صدر لي الأمر الشفاهي من ديوان المدارس بعمل كتاب في الآداب و التربية يصلح لتعليم البنين و البنات عن السوية ، فشمرت عن ساعد الاجتهاد وعملت هذه المجموعة التي جاءت على وفق المراد ، لم ندع في هذا المعنى لعين المتمني مطمعا ولا لقوس الاقتراح منزعا. زفت إليها أبكار المعالي وحفت بمرتكزات المعاني وسميتها " المرشد الأمين للبنات والبنين "جعلتها برسم دولتلو أعطو فتلوا أفندم حسين باشا كامل عسى أن يكون نظر عنايته لحسن طبعها شامل."(3) فإذا علمنا أن حسين باشا

---

[1] - الطهطاوي :المرشد الأمين للبنات والبنين : الجزء الثاني :الأعمال الكاملة :تحقيق محمد عماره .بيروت ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،الطبعة الأولى .1973.ص 272-273.

[2] - المصدر نفسه .ص:273.

[3] - المصدر نفسه ، ص: 273.

كامل هذا هو ابن الخديوي إسماعيل و أن أباه قد عينه للإشراف شخصيا على ديوان المدارس سنة1872 وأن الطهطاوي توفي سنة 1873.

ندرك مدى العناية الكبيرة التي كان يوليها الخديوي إسماعيل شخصيا للمنظومة التعليمية آنذاك .و أهمية هذا " الديوان " باعتباره هيئة عليا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ندرك عدم تناسب حداثية المنظومة التعليمية المنقولة حرفيا عن أوربا، مع المدونة المشكلة لمرجعية الطهطاوي الفكرية، سواء تلك التي تعلم منها بصفة نظامية في الأزهر، أو تلك التي تعلم منها بصفة عصامية غير نظاميه في فرنسا، بدليل أن الطهطاوي – رغم معاصرته للبداية الأولى لإصلاح النظام التعليمي على يد محمد على – إلا أنه لم يطلب منه المساهمة في ذلك الجهد ، ولم يعرف عنه أنه بادر هو إلى ذلك ذاتيا – لا من حيث تأليف البرامج و المقررات التعليمية ولا من حيث إنجازه دراسات تحليلية أو نقدية لما كان معتمدا منها أنداك.

حصل هذا و الطهطاوي كان لا يزال شابا في أوج عطائه ، و المشروع الإصلاحي التحديثي كان لايزال في بداياته ،فما بالك و قد تطور المشروع و أوغل في" الحداثة" و التغريب في عهد إسماعيل بعد رحلة تطور دامت أكثر من أربعين سنة ،أصبح الطهطاوي بعدها شيخا هرما – لقد شاخ سنا و شاخ معرفيا – وبحكم تكوينه الديني ،و بحكم تجربته الحياتية أصبح مؤهلا أكثر للتأليف في التربية، لكن ليس بالمفهوم البيداغوجي الحديث ،بل بمفهوم الأدب و التأديب التراثي المتجه نحو تهذيب الأخلاق و تقويم السلوك

،لقد ظهر ذلك واضحا جليا في كتابه المرشد الأمين، الذي عالج فيه الكثير من الموضوعات (1) " التي جاءت على وفق المراد "وعززها بكل ما أمكن من المواعظ والنصائح و الحكم- شعرا ونثرا- وبكل ما أمكن من الاستشهادات بأقوال العلماء و الحكماء و الفلاسفة وأعلام الصوفية ،و ما أمكن من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية وختم الكتاب بخاتمة سماها "خاتمة حسنى "انتقى فيها بعض الأحاديث النبوية التي تخدم الموضوع" وتحث على كل فضل"(2) وتعلم "أحوال المعاد و المعاش معا."(3)

فتهذيب الأخلاق و تقويم السلوك "وتعليم أحوال المعاد والمعاش" كانت هي "روح " مضمون الكتاب ،وهي الشاغل الذي صاحب الطهطاوي أثناء التأليف بدءا من العنوان الدال "المرشد الأمين"وانتهاءا بالخاتمة الدالة كذلك التي سماها "خاتمة حسنى".

إن الطهطاوي ضبط وظيفة واضحة لكتاب مؤدَّاها : أن يكون مرشدا أمينا لتهذيب الأخلاق وتقويم السلوك وتعلم أحوال المعاش و المعاد للفوز بالخاتمة الحسنى.

[1] -من مثل "كيفية تهذيب الأنانية لدى الصغار و الكبار "العقل والشرع " فيما ينبغي أن يكون عليه الغذاء الصحي للمتعلم " " في تعلم أمور الدين و أحكامه "في الكسل والنشاط " " تهذيب الخلق " " في أقسام التعليم " في التنافس في تحصيل المعرفة و العلوم ""في آداب المعلم و المتعلم" خلق العلماء ،خلق المتعلم ""نوع العلوم و تعريف الدين " "في حفظ صحة الإنسان ""الشهوة و النسل""صفات مطلوبة في خلق المرأة ""في الزواج والنشء"" اشتراط العدل عند تعدد الزوجات ""في زينة المرأة ""في العفة والأمانة و المحبة عند الزوجين ""في أثر الحب و الود على حسن العشرة و تربية الأولاد ""في بر الوالدين "" في تمدن الوطن""في واجبات أبناء الوطن نحو وطنهم ""في الحرية والمساواة....الخ .هذه عينة فقط من المواضيع التي عالجها الطهطاوي في الكتاب ،وهي مواضيع شاملة لجميع مناحي الحياة.

[2] - المصدر نفسه، ص :765.

[3] - المصدر نفسه، ص : 289.

وهي وظيفة أيديولوجية دعوية – أخلاقيا واجتماعيا – ذات بعد ديني صوفي ،وهي في واقع الحال تناقض تماما المضمون الأيديولوجي لما كان سائدا في المجتمعات الأوربية تربويا و أخلاقيا و اجتماعيا، سواء أكانت ذات أبعاد دينية أم علمانية ،لذلك فإن " الأمر الشفاهي "الذي تلقاه الطهطاوي من "ديوان المدارس" "بعمل كتاب في الآداب و التربية" جاء من أجل "تحصين ""البنات و البنين" ضد خطر هده المضامين الإيديولوجية الوافدة ، لأن أوروبا لم تكن تمثل –في نظر الطهطاوي – "أي خطر سياسي * " لكنه كان يشعر بأنها خطر أخلاقي"(1)، ولربما كان هذا هو نفس شعور القائم على رأس "ديوان المدارس ".

إن هذا الخطر الأخلاقي هو الذي قد يفسر صدور الأمر شفاهيا ،دلالة على الاستعجال ، ويفسر كذلك سرعة إتمام إنجاز الكتاب في زمن قياسي (أكثر من 500 صفحة في أقل من سنة).

لقد وجد الطهطاوي نفسه يسارع الزمن مستنجدا شظايا الموروث العربي الإسلامي من أجل "توليف " محتوى معرفي لا يكون بديلا عن المحتوى المعرفي الحديث للمنظومة التربوية ولا ليزاحمه ولا ليكون موازيا له ،بل ليكون موجها له، لأن "من المعلوم أن الغرض الأصلي من العلوم و المعارف إنما هو الانقياد لأمر الله تعالى بما اقتضته الحكمة الربانية في بعثه للرسل عليهم الصلاة و السلام حيث أن الحكمة في بعثهم إنما هي

* الطهطاوي لا يعتبر الاستعمار خطرا بل يعتبره نافعا فهو يقول بكل وضوح " إن مخالطة الأغراب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب حتى ولو كانت مترتبة عن ظواهر التغلب و الاغتصاب فربما صحت الأجسام بالعلل"." مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ،الأعمال الكاملة : الجزء الأول : ص : 398

[1] - ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة : مرجع سابق : ص: 107.

لانتظام أحوال العباد في المعاش و المعاد(...) وأولى العلوم بذاك العلوم الشرعية إلي عليها مدار أحكام البلاد وراحة العباد وهي : معرفـــة الله تعالى و التفسير والفقه و الحديث إذ هي المقصودة بالـــذات و ما سواها من العـــلوم و الفنون فهي لها كالآلات و الإعانات و العلوم الشرعية هي أهم مما عداها."(1)

وأهميتها لاتتأتى فقط من كونها "أولى العلوم"صلاحية "لانتظام أحوال العباد في المعاش و المعاد" فحسب بل وتتأتى كذلك من كونها "هي الأعرف" بالطريق إلى الله. ومادام " أن الغرض الأصلي (لكل) العلوم والمعارف"–حسب الطهطاوي – "هو الانقياد لأمر الله تعالى "فإن الأعرف بالطريق هو الأول بالقيادة و التوجيه و الإرشاد ،وقد جاء عنوان الكتاب "المرشد الأمين" معبرا عن هذا الامتياز بالاعتبار السابق أولا، وثانيا، باعتبار أن محتواها المعرفي(أي العلوم الشرعية) هو عين مضمونها الإيديولوجي ،ومضمونها الإيديولوجي هو عين محتواها المعرفي.

وقد تتضح هذه المسالة أكثر حينما نتفق على حقيقة : أن العلماء و المفكرين الغربيين الذين اشتغلوا على العلوم و المعارف الحديثة لم يكن غرضهم إطلاقا "حسن انتظام أحوال العباد في المعاد" ولا " الانقياد لأمر الله" بل كان غرضهم عكس ذلك تماما ، وهو تحرير الفكر والعقل و المجتمع ككل من إيديولوجية اللاّهوت و معارفه و تحقيق رفاهية المجتمع و تطـــويره أو

[1] - الطهطاوي: المصدر السابق ، ص ص :399-400.

بتعبير الطهطاوي "حسن انتظام أحوال العباد في المعاش" وليس "في المعاد " لأن الايدولوجيا التي كانت " توجه ".

و " ترشد" النشاط المجتمعي الأوربي و الغربي ككل ،كانت تتأسس على التوجه العام للفلسفة السائدة في تلك الفترة ،والتي كانت متجاوزة بل قاطعة ابستومولوجيا مع فكر " الانقياد لأمر الله " وقاطعة أيضا مع الانشغال ب"أحوال المعاد" وحتى مع المعارف الموصلة إلى "معرفة الله". وهذا يعني أن المحتوى المعرفي للعلوم الحديثة يتمتع باستقلالية عن المضمون الأيديولوجي للفلسفة السائدة ،بل أن هذه الأخيرة هي التي قد تضمن له تلك الاستقلالية .

إن هذا يقودنا إلى القول : أن المحتوى المعرفي لكتاب "المرشد الأمين – بما أنه جزء من المحتوى المعرفي لعلوم الشريعة– هو عين مضمونه الإيديولوجي ، ومضمونه الإيديولوجي هو عين محتواه المعرفي ،وهذا بخلاف المحتوى المعرفي للعلوم الحديثة المشكلة للمنظومة التعليمية في مصر على عهد الطهطاوي فهو مستقل عن المضمون الإيديولوجي لعلوم الشريعة الإسلامية من جهة و مستقل كذلك عن المضمون الأيديولوجي للفلسفة السائدة في أوربا من جهة أخرى ،لكن ليس في مطلق الزمان و المكان ،بل قد يتأدلج من هذا الطرف أو ذاك وهذا عين ما حاول الطهطاوي فعله في كتابه "المرشد الأمين " حيث أراد " إرشاد" المحتوى المعرفي للمنظومة التربوية بالمضمون الأيديولوجي لعلوم الشريعة من أجل قطع الطريق أمام "تسرب" أيديولوجية المعارف الفلسفية الأوربية ،هذا أولا ،وثانيا من أجل تحقيق "حسن

تربية الهيئة المجتمعية يعني الأمة بتمامها (...) حتى لا تخشى أن تأتمن أبنائها على أسرار الوطن ولا على ما يكسبها الوصف الحسن."(1)

فالأمر يتعلق إذن بالتحصين الأيديولوجي الذي كان طلب من الطهطاوي أن يضيفه إلى المنظومة التربوية .وهذا هو "سر" "الأمر الشفاهي"الأميري الذي كان السبب في تأليف الكتاب .

فالجواب عن ما أضافه الطهطاوي إلى المنظومة التربوية أصبح الآن واضحا. لكن بقي علينا الآن تحقيق الدعوى التي ادعيناها من قبل وهي: أن المحتوى المعرفي الذي جعله الطهطاوي مضمونا إيديولوجيا للعلوم الحديثة المشكلة للمنظومة التربوية في مصر ،هو المحتوى المعرفي للفكر الصوفي الإسلامي: كيف ذلك؟.

يمكننا البرهنة على "وجاهة"هذا الرأي من خلال المؤشرات التالية:

أولا: المضمون الإيديولوجي = روح الشريعة.

لقد سبق منا القول: أن تهذيب الأخلاق و تقويم السلوك والحث على كل فضل هي "روح" مضمون "المرشد الأمين".وهي إيديولوجية أخلاقية ممتحة من روح الشريعة،وروح الشريعة هي حقيقتها* وحقيقتها هو الإحسان والإحسان

[1] -الطهطاوي :المصدر السابق ،ص:278.

* "فالشريعة لإصلاح الظواهر و الحقيقة لتزيين السرائر(...) وقد تطلق عندهم (الصوفية) الشريعة على كل ما يتوصل به إلى شيء أو يكون سببا في إدراكه .فالأسباب كلها شرائع و المقاصد كلها حقائق ،الحسن شريعة المعنى(...) و المجاهدة شريعة المشاهدة ...وهكذا" (أحمد بن عجيبة :معراج التشوف إلى حقائق التصوف –القاهرة .مكتبة أم القرى ،الطبعة الأولى 2002.ص : 70.

هو التصوف، قال الشيخ أحمد زروق"نسبة التصوف من الدين نسبة الروح من الجسد لأنه مقام الإحسان(...) إذ لا معنى له سوى ذلك " لأن التصوف " بني على إتباع الأحسن وإتباع الأحسن محبوب طبعا مطلوب شرعا."(1) أما علاقة علم التصوف بعلوم الشريعة "فهو كلي لها وشرط فيها ،إذ لا علم و لا عمل إلا بصدق التوجه إلى الله تعالى ،فالإخلاص شرط في الجميع (...) فالعلوم توجد في الخارج بدون التصوف لكنها ناقصة أو ساقطة"(2) ويوضح السيوطي هذه العلاقة فيقول" وقد ظهر لي أن نسبة علم الحقيقة إلى علم الشريعة كنسبة علم المعاني و البيان إلى علم النحو ،فهو سره ومبني عليه فمن أراد الخوض في علم الحقيقة من غير أن يعلم الشريعة فهو من الجاهلين و لا يحصل على شيء ،كما أن من أراد الخوض في أسرار علم المعاني و البيان من غير أن يحكم النحو فهو يخبط خبط عشواء(...) و الحقيقة سر الشريعة ولبها الخالص."(3) وقد أقر عبد الوهاب الشعراني هذا الرأي في مقدمة كتابه الطبقات الكبرى فقال" ...فالتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة .كما أن علم المعاني و البيان زبدة علم النحو ، فمن جعل علم التصوف علما مستقلا فقد صدق ومن جعله من عين أحكام الشريعة صدق كما أن من جعل علم المعاني و البيان علما مستقلا فقد صدق ومن جعله من جملة علم النحو فقد صدق"(4) وقد أيد الطهطاوي هذا التلازم بين الشريعة و الحقيقة بقوله "قال بعض

---

[1] - الشيخ أحمد زروق :قواعد التصوف ،القاهرة، : المكتبة الأزهرية للتراث 1998.القاعدتان (5و58) ص ص :4، 29) وينظر كذلك في أحمد بن عجيبة "إيقاظ الهمم في شرح الحكم" الجزء الثاني ، بيروت.دار الفكر ص: 8.

[2] -أحمد بن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم : الجزء الأول. بيروت .دار الفكر ،ب.ت،ص8.

[3] - جلال الدين السيوطي:تأييد الحقيقة العلية و تشييد الطريقة الشادلية بيروت.دار الكتب العلمية ،الطبعة الأولى،2006 ص:17.

[4] - عبد الوهاب الشعراني : الطبقات الكبرى ،الجزء الأول .بيروت .دار الفكر.ب.ت:ص:4.

الصالحين :من لم يدخل في قمقم الشريعة ويختم عليه بختام الحقيقة فليس من أحبابنا و لو مشى في ركابنا."(1)

ثانيا: التربية الروحية.

"**سلوك أصول مقررة وآداب محررة = الطريق الصوفي**

المــرشــــــــــــــــد = الشيخ المربي

يقسم الطهطاوي التربية إلى قسمين :

حسية وهي تربية الجسد.

ومعنوية وهي تربية الروح."الأولى تغذية المراضع للأطفال بالألبان ،الثانية تغذيتهم بإرشاد المرشد بتأديبه الأولي للأطفال، وتهذيب أخلاقهم وتعويدهم التطبع بالطباع الحميدة و الآداب و الأخلاق و تغذية عقولهم بتعليم المعارف و الكمالات."(2)

والتربية بهذا المعنى تقتضي "أصول معلومة مقررة وآداب محررة"وغايتها "إيجاد ملكة راسخة في الصغير تحمله على التخلق بحسن الأخلاق حسب الإمكان بحيث تحصل من هيئة تربيته الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا بسهولة ويسر كطلاقة الوجه و الحلم و الشفقة ولين الجانب

---

[1] -الطهطاوي :المرشد الأمين ، مصدر سابق،ص : 291.

[2] و2- الطهطاوي :المرشد الأمين:مصدر سابق :ص ص :277-278.

وحسن الظن بالناس و الإغضاء عن السفهاء(...) وكمال التربية و حمل المكلف على رعاية الحق للحق و الخلق لينال خير الدارين."(1)

واضح أن" تربية الروح " التي يقول بها الطهطاوي في هذا النص هي نفسها التي يتعهدها مشايخ الصوفية في تسليك مريديهم حيث لا يكون تلقين العلوم و المعارف غاية في ذاته بل وسيلة فقط أما الغاية فهي "التخلق بحسن الأخلاق و التطبع بالطباع الحميدة" للوصول إلى "كمال التربية "التي ينال بها "خير الدارين"،غير أنه لا يتحقق ذلك إلا بوجود "المرشد" أو "الشيخ المربي" الذي يرشد و يربي وفق "سلوك أصول معلومة مقررة و آداب محررة"لأن "كل من أراد الكمال بغير أستاذه و هاديه فقد أخطأ طريق المقصود ،لأن الثمرة لا تكمل إلا بوجود النواة التي هي أصلها و كذلك إلا لمريد لا يكتمل إلا بوجود أستاذه."(2)

ثالثا : آداب أهل البدايات .

محو محبة النفس = مجاهدة النفس وتزكيتها.

يقول ابن عطاء الله السكندري في الحكم "أصل كل معصية وغفلة و شهوة الرضا عن النفس ،وأصل كل طاعة ويقظة وعفة عدم الرضا منك عنها"(3) ،والطريق الصوفي في التربية يبدأ أولا بمجاهدة النفس و تزكيتها

[2] - عبد الوهاب الشعراني :الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية-الجزء الثاني .بيروت مكتبة المعارف .1993.ص :8.
[3] -ابن عطاء الله السكندري "الحكم" تحقيق أحمد عز الدين خلف الله ،القاهرة:المكتبة الأزهرية للتراث 2005،الحكمة35،الصفحة 110.

و يستمر على دلك ،لأنه" لابد لمريد الله أن يتعرف على أطوار نفسه ، فبمعرفتها و مجاهدتها يصل إلى حضرة مقام الإحسان ويصير من أهل الشهود والعيان ،فمن عرف نفسه عرف ربه(...) و ذلك لأن للنفس من النقائص ما لله من الكمالات."(1)

ولذلك "صار المراد بالنفس في إصلاح القوم ما كان معلولا من أوصاف العبد كـذميم الأفعـال و سفاسف الأخلاق و ذلك مثل الكبر والحقـد و الحسد و سوء الخلق و قلة الاحتمال و نحو ذلك"(2) . وتزكية النفس ب "محو محبتها " هو أول ما بدأ به الطهطاوي كتابه بعنوان "في محو محبة النفس من الأطفال في حال صغرهم و إزالتها عن الكبار في حال كبرهم"(3) .ويعرف محبة النفس بقوله:"محبة الإنسان لنفسه هو إحساس فيه يبعثه على أن يجلب ما يقدر عليه لرضاها و شفاء غليلها و قضاء شهوتها. "(4)

" فحب النفس خصلة جامعة لجميع العيوب و الذنوب مخلة بالجنس البشري دالة على دناءة النفس."(5) وسيتشهد الطهطاوي بالبيت الشعري المشهور:

عليك بالنفس فاستكمل فضائلها*** فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان(6)

[1] - عبد السلام العمراني الخالدي :الشموس المشرقة في شرح الطريق الجامع للشريعة و الحقيقة:ضمن كتاب رسائل النور الهادي .بيروت دار الكتب العلمية ،الطبعة الأولى 2004 ص :75.
[2] -عبد الرزاق القاشاني : لطائف للإعلام في ارشادات أهل الإلهام بيروت دار الكتب العلمية ط/1 2004. ص :447.
[3] -الطهطاوي المرشد الأمين.ص:279.
[4] و4 - الطهطاوي المرشد الأمين ،مصدر سابق ،279-281.

[6] - المصدر نفسه.ص :314.

وعلى هذا " فاجتناب محبة النفس للتربية من أعظم أساس"(1)

لأنها عنوان تصحيح البدايات التي "اتفق أكابر الطائفة الصوفية ، على أن النهايات لا تصح إلا بها كما أن الأبنية لا تقوم إلا على أساس "(2) وكما يقول الشيخ أبو مدين شعيب " من لم يقم بآداب أهل البداية كيف يستقيم له دعوى مقامات أهل النهاية"(3) وأساس آداب أهل البداية في تزكية النفس عند رجال التصوف هي الشريعة وهذا عين رأي الطهطاوي ،حيث يقول" والذي يرشد إلى تزكية النفس هو سياسة الشرع ،وصدق متابعة الرسول في سائر ما جاء به من الأحكام و الآداب التي نصبها الشارع و جعل مرجعها الكتاب العزيز."(4)

وحسن الانتظام هذا الذي يدعو إليه الطهطاوي لا يتحقق بالعمل لرفاهية العيش الدنيوي ولا بالعمل للفوز بجنة الآخرة إذا لم يكن العملان مقرونين بتصفية القلب من أمراض الحسد و الحقد والبغض و الغش و الكذب و النفاق و الرياء و الكبر و العجب ...وهل يستطيع مجتمع أن ينتج حضارة و علاقات أفراده فيما بينهم تتأسس على هذه الأمراض ؟؟ ...لا بكل تأكيد ، لان هذه الأمراض هي أمراض نفسية و اجتماعية ،تصيب الأفراد فتصبح ظاهرة اجتماعية ، فإن لم تستدرك بالمعالجة التربوية فسيكون تأثيرها السلبي على تطور المجتمع بشكل لا ينتج إلا التخلف و الانحطاط ،سواء أتدثر هذا المجتمع بدثار الحداثة و العلمانية أم تدثر بدثار المحافظة و الدين .

---

[1] -المصدر نفسه.ص:179.
[2] - عبد الرزاق القاشاني :الطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: مصدر سابق ،ص :106.
[3] ابومدين شعيب ،أنس الوحيد و نزهة المريد :ضمن كتاب :ابن عطاء الله السكندري "عنوان التوفيق في آداب الطريق":تحقيق د/خالد زهري .بيروت،دار الكتب العلمية.الطبعة الأولى .2004.ص:76.
[4] -الطهطاوي المرشد الأمين.مصدر سابق.ص:386.

لذلك فقد استهل الطهطاوي كتابه"المرشد الأمين " –كما أشرنا إلى ذلك– بالدعوة إلى تطهير النفس من هذه الأمراض و تزكيتها بالأخلاق الفاضلة بدءا من ما اعتبره مرضا جامعا لكل الأمراض وهو حب النفس "فحب النفس خصلة جامعة لجميع العيوب و الذنوب مخلة بالجنس البشري دالة على دناءة النفس " وحيث أن حب النفس لا يبني المجتمع السليم "حيث أن صاحبها مقصور الهمة على منفعة نفسه لا يعود نفعه في شيء على إخوانه و أبناء جنسه"(1)، لذلك فهو يوصي المربين بتطهير قلوب الأولاد من هذا المرض" أنه ينبغي في تربية الأولاد من ذكور وإناث أن يعتني بهم مربيهم بأن يطفئ من قلوبهم نار حبهم لأنفسهم و حرارة حرصهم على جلب كل شيء لخاصيتهم (...) و كيف ينال السعادة من خص نفسه بالمحبة و لم يجعل لأخيه قدر حبه و في الحديث الشريف "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه " وهذا الحديث من أعظم آداب الدين و أسسه"(2). إن تشديد الطهطاوي على تربية النفس و تزكيتها بمحاربة محبتها و إيثارها دال على الخلفية الصوفية التي توجهه* حيث يجمع الصوفية على هذا المبدأ الذي يجعلونه شرطا لإصلاح الفرد والمجتمع ؟ ويربط الطهطاوي كذلك "تمدن الأمة "و تقدمها بمدى تقدمها في التربية "على وجه تكون به أهلا للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية فإن تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها"(3). ولأن التربية التي يعنيها الطهطاوي هي التربية التي تتأسس على تطهير القلب و تزكية النفس و لأن الغاية منها هي "تحسين عوائد الجمعية التأنسية و الانتفاع بأبناء الوطن "

---

[1] - الطهطاوي المرشد الأمين" مصدر سابق :ص ص :281-282.

[2] -الطهطاوي المرشد الأمين :مصدر سابق ص ص :281-282.

* - يقول ابن عطاء الله السكندري في الحكم الصغرى (الحكمة55) "من أعطى نفسه نهمتها من الحلال وقع في الحرام"الحكم العطائية :الكبرى و الصغرى ،بيروت .دار الكتب العلمية ،الطبعة الأولى 2006.ص :67.

[3] - الطهطاوي :المصدر السابق ،ص :279.

فإنه يشدد أكثر على تطهير قلوب و تزكية نفوس النخبة الموكل إليها قيادة المجتمع "لا سيما تربية أبناء الأمراء و الأكابر و الأغنياء بتحسين أحوالهم و تهذيب أخلاقهم و تعويدهم من الصغر على ترك الكبر و الإعجاب و محبة النفس و تكليفهم باستعمال الرفق و اللين و التلطف مع غيرهم (...) و من أهم ما ينبغي تجريدهم عنه من المثالب : محبة النفس التي أفسدت أخلاق الناس ، فاجتناب محبة النفس للتربية من أعظم أساس"(1)، و يرى الطهطاوي أن سعادة المجتـــمع و الأمة لا تتحقق إلا بتعميم تهذيب الأخلاق و تقويم السلوك و تزكية النفوس بالتربية الحسنة على كل أفراد المجتمع فـــ "حسن تربية الآحاد ذكورا و إناثا و انتشار ذلك فيهم يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعة ،يعني الأمة بتمامها ،فالأمة التي حسنت تربية أبنائها و استعدوا لنفع أوطانهم هي التي تعد أمة سعيدة و ملة حميدة"(2). إن تطهير القلب و تزكية النفس من أمراض الكذب و الغش و النفاق و الرياء و الكبر و غيرها ،هي قيمة مشتركة بين كل الحضارات عبر كل العصور و ليس هناك في التاريخ حضارة قامت على فلسفة تمجد أو تدعو أو تكرس هذه الأمراض لسبب واضح و بسيط وهو أن سر قيام الحضارات يكمن في قيمتين اجتماعيتين : إتقان العمل و إخلاص العلاقة بالمجتمع، و هاتان القيمتان تتناقضان تماما مع تلك الأمراض و التي هي في الآن نفسه – سبب و نتيجة لتخلف المجتمعات.

إن المجتمع الذي يتأسس على إتقان العمل و الإخلاص في العلاقات و المعاملات لاشك أنه سيحقق أسباب السعادة و الرفاهية لمجموع مواطنيه ،غير أن هذه السعادة –في نظر الطهطاوي–سعادة دنيوية (تحسين

[1] -المصدر نفسه :المصدر السابق،ص 279.
[2] - الطهطاوي ،المصدر السابق، ص : 278.

أحوال العباد في المعاش) ستظل ناقصة و لا تكتمل إلا بالسعادة الآخرون (تحسين أحوال العباد في المعاد) ، و السعادة الآخروية لا تتحقق إلا بالإيمان القلبي الذي عبر عنه بالقول " وحيث أن العقل النوراني بالقلب الإنساني صدق بوجود الخالق فلا بد أن يصدق أيضا بملائكته وكتبه و رسله(...) فما أحسن الأمة التي تهذب أخلاق أبنائها على ما وردت به الشريعة الغراء ،فهذه الأمة هي السعيدة دنيا و أخرى ،قال بعض الصالحين من لم يدخل في قمقم الشريعة و يختم بختام الحقيقة فليس من أحبابنا ولو مشى في ركابنا"(1) وكأن الطهطاوي أراد بهذه الفقرة الأخيرة أن ينبه إلى أهمية التصوف في العملية التربوية ،و ينبه كذلك إلى أن التربية الموجبة لسعادة الدارين التي يعنيها و يدعو إليها في هذا الكتاب لا تتأسس فقط على الشريعة بل لا بد لها أن تتأسس كذلك على علم الحقيقة" لأن التصوف علم الحقيقة و هي لب الشريعة ، فالشريعة جسد و الحقيقة روحه ، فالشريعة بلا حقيقة جسد بلا روح"(2) ، ويقول الشيخ أحمد زروق " فلا تصوف إلا بفقه إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه و لا فقه إلا بتصوف إذ لا عمل إلا بصدق و توجه (...) ومنه قول مالك رحمه الله : من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق ومن جمع بينهما فقد تحقق"(3) "فالشريعة لإصلاح الظواهر و الحقيقة لتزيين السرائر"(4). واضح الآن أن الطهطاوي يؤسس لمنهج تربوي يقوم على "إصلاح الظواهر "بالإحكام الشرعية ، وعلى "تزين السرائر"

[1] -الطهطاوي،المصدر نفسه ، ص:291.
[2] - عبد السلام الخالدي : رسائل النور الهادي . بيروت ،دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 2004 .ص : 8 .
[3] - أحمد زروق : قواعد التصوف ، مصدر سابق ، ص: 4.
[4] - أحمد بن عجيبة : معراج التشوف إلى حقائق التصوف ، مصدر سابق ، ص: 70.

بالآداب الصوفـــية ،و بعبارة أخرى :إصلاح أعمال الجوارح و تصفية القلوب.

رابعا: العقل.

يعرف الطهطاوي العقل بأنه "عبارة عن قوة روحانيه نورانية تدرك ماله وجود في خارج العيان أوفي الأذهان على حقيقته وتدرك جميع العلاقات و المباينات في المخاطبات و المحاورات"(1) وهذا التعريف يوافق التعريف الصوفي للعقل ،فالعقل عند الغزالي له معنيان :

أحدهما :" أن يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور ،فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله خزانة القلب.

ثانيهما: قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم ،فيكون هو القلب ، أغنى تلك اللطيفة التي هي حقيقة الإنسان وحيث ورد في القرآن و السنة ذكر القلب فالمراد به المعنى الذي يفقه من الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء "(2) ويقول عماد الدين الأموي عن العقل "أما العقل ،فقال المشايخ العقل نور القلب "(3) "وهو نور يميز به بين النافع والضار أو نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية أو قوة مهيئة لقبول العلم"(4) .والعقل "جوهر بسيط روحاني محيط

---

[1] - الطهطاوي المرشد الأمين :مصدر سابق ،ص:417.

[2] - أبو حامد الغزالي : روضة الطالبين و عمدة السالكين(ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي. بيروت.دار الفكر ،طبعة 2006 ص: 114.

[3] عماد الدين الأموي :حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب :منشور بهامش الجزء الثاني من قوت القلوب ،لأبي طالب المكي:بيروت دار صادر .ب.ت.ص:279.

[4] أحمد بن عجيبة :معراج التشوف إلى حقائق التصوف:مصدر سابق ،ص: 50.

بالأشياء كلها إحاطة روحانية "(1) . وكونه نورانيا وروحانيا فلأن"هو أول جوهر قبل الوجود من ربه ولهذا يسمى بالعقل لأنه أول من عقل عن ربه وقبل فيض وجوده "(2) . وهذا هو الذي يسميه الطهطاوي "العقل النوراني" المنوط بالقلب و الروح الإنسانيين ويميزه عن العقل الضعيف المنوط بالنفس الأمارة بالسوء ،فيقول عن الأول "ثم أن الله سبحانه وتعالى جعل العقل النوراني في القلب الإنساني مرآة للعارف الفاضل يميز به الحق من الباطل(...) وركب فيه (أي في الإنسان) العقل النوراني المضاف إلى الروح المتصرفة في الحواس"(3) ، وبسبب هذه الخاصية الوظيفية للعقل النوراني عن طريق القلب و الروح (التمييز بين الحق و الباطل و التصرف في الحواس) يدخل العقل النوراني في صراع أبدي مع "العقل الضعيف" و النفس الأمارة بالسوء " فيحكم به العقل النوراني المودع في القلب الإنساني ولا ينظر إلى ما تأمر به النفس الأمارة بالسوء أو العقل الضعيف لأن كلا منهما في حرب مع العقل النوراني و هذا ما يسمى جهاد النفس"(4) ، و "العقل الضعيف" يعادله عند الصوفية"العقل الأصغر" في مقابل "العقل الأكبر " الذي هو " العقل الأول " ويقول ابن عجيبة : " وهو (أي العقل)على قسمين :عقل أكبر و عقل أصغر ، أما العقل الأكبر فهو أول نور أظهره إليه للوجود و يقال له الروح الأعظم ويسمى أيضا بالقبضة المحمدية* ومن نوره يمتد العقل الأصغر كامتداد القمر من نور الشمس ، فلا يزال نوره ينمو بالطاعة و الرياضة و التطهير من الهوى حتى يدخل العبد مقام الإحسان وتشرق عليه شمس العرفان فينطوي

---

[1] -جمال الدين ابو المواهب الشاذلي :قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الأفاق القاهرة ، المكتبة الأزهرية للتراث ،طبعة 1999.ص: 92.

[2] - عبد الرزاق القاشافي :لطائف الإعلام :مصدر سابق، ص:320.

[3] - الطهطاوي :المرشد الأمين :مصدر سابق ص ص :284-290

[4] المصدر نفسه : ص:287

* - يقول ابن عربي "... وأن الحقيقة المحمدية هي أول موجود وهي المسماة بالعقل ،وهو سيد العالم بأسره و أول ظاهر في الوجود (أورده :عبد الحميد درويش مقامات الصوفية و أحوالهم : القاهرة :مكتبة وهبة : ط/1 2007 :ص :88.

نوره في نور العقل الأكبر كانطواء نور القمر عند طلوع الشمس فيرى من الأسرار و الغيوب ما لم يكن يراه من قبل ،لأن العقل الأصغر نوره ضعيف لا يدرك إلاّ افتقار الصنعة إلى صانعها ولا يدري ما وراء ذلك .بخلاف العقل الأكبر ،فإنه يدرك الصانع القديم قبل التجلي وبعده لصفاء نوره وشدة شعاعه(...) فالعقل الأكبر لايناله إلا المحبون الذين اختارهم إليه لمعرفته الخاصة ،وأما العقل الأصغر فيعطيه للخاص والعام"(1) ، وبهذا المعنى قال جمال الدين محمد أبو المواهب الشاذلي: "العقل هو ما عقلك عن المضار وفتح لك باب المسار ، والذي يفتح لك باب المسار هو العقل الأكبر المتلقي عن الله الأسرار ، فإن وقفت مع العقل الأصغر رماك في بحر الشهوات و الشبهات وواقعك في شبكات المشكلات "(2) ، و " العقل النوراني " أو " العقل الأكبر " باعتبار وظيفته يسمى كذلك "العقل القامع"** ويعني به "العقل الكامل" (3)، كذلك قال الترمذي الحكيم "إن العقل يمنع النفس عن متابعة الهوى كما يمنع العقال الدابة من مرتعها ومرعاها"(4)، وهذا العقل هو المقرون بالإيمان و بالقلب و بالبصيرة وبهذا فهو " المودع في القلب الإنساني " و " المصدق بكل ماجاءت به الرسل "كما يقول الطهطاوي فهو ليس" العقل الضعيف" عقل الفطرة وعقل الغريزة المشترك بين جميع بني البشر ،بل هو عقل البصيرة ،وعقل القلب ،هو عقل الإيمان الذي يحدثنا الحارث المحاسبي –بوثوقيه– عن الترقي العرفاني بواسطته فيقول" فورب البرية لئن استقمت و استعملت نعم الله

---

[1] - أحمد بن عجيبة:معراج التشوف إلى حقائق التصوف ،مصدر سابق،ص:50.

[2] - جمال الدين محمد أبو المواهب الشاذلي :قوانين حكم الإشراق: مصدر سابق :ص:92

** - الأصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم "إن دعامة البيت أساسه ،ودعامة الدين المعرفة با□ و اليقين و العقل القامع ، قالت عائشة رضي الله عنها فقلت بأبي أنت وأمي ما العقل القامع ؟قال صلى الله عليه وسلم :الكف عن معاصي الله و الحرص على طاعة الله".

[3] - عبد الرزاق القاشاني :لطائف الإعلام في إرشادات أهل الإلهام :مصدر سابق :ص:3210.

[4] - الترمدي الحكيم :رسالة العرف :أورده د/ محمد عبد الله الشرقاوي "الصوفية والعقل"بيروت دار الجيل ،الطبعة الأولى 1995 ص:166.

تعالى في مسراته لترتقين في درجات العقل إلى محض الإيمان و خالص الدين و صدق اليقين"1؛ وهذا ربط واضح لدرجات عقل الإيمان بحقيقة المعرفة بالله التي محلها القلب و منبعها القلب. "فإن للعقل نورا يـدرك به أمـورا مخصـوصة و للإيمان القلبي نورا يدرك به كل شيء(...) فبنور العقل تصل إلى معرفة الألوهية و ما يجب لها وما يجوز وما يستحيل وبنور الإيمان القلبي يدرك العقل معرفة الذات."(2)

هناك –إذن– معرفتان: معرفة مصدرها العقل (مخصوصة) بمعنى محدودة هي "علم اليقين"وهناك معرفة إيمانية قلبية (مدركة لكل شيء) بمعنى غير محدودة مصدرها الكشف وهي "عين اليقين" ،وابن عربي يحذر من الجمع بين المعرفتين "بين العلم الذي أعطاك الإيمان و بين العلم الذي اقتضاه الدليل العقلي ولا تطلب الجمع بين الطريقتين بل خـذ كـل طريقـة على انفـرادها و اجعل الإيمان لقلبك بما أعطاك من معرفة الله بمنزلة البصر لحسك بما أعطاك من معرفة ما تقتضيه حقيقته و احذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمان فتحرم عين اليقين"(3)، فصاحب الهمة "لا يأخذ علما إلا من الله تعالى على الكشف (...) وما فاز أهل الله إلا بالوصول إلى عين اليقين "([4]) ومن هنا محدودية العلم العقلي البرهاني ،ولا محدودية المعرفة القلبية الكشفية" لأن مرتبة العقل العلم بالله تعالى لا المعرفة به ،وبين العلم والمعرفة بون بعيد إذ المعرفة متوقفة على شهود صفات المعروف وهذا لا

---

[1] - الحارث بن أسد المحاسبي :الوصايا :تحقيق عبد القادر أحمد عطا –بيروت .دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 2003 ص: 84.

[2] -عبد الغني النابلسي "كتاب الوجود :تحقيق السيد يوسف أحمد ،بيروت دار الكتب العلمية الطبعة الأولى .2003:ص:221.

[3] - محي الدين بن عربي:كتاب الوصايا –من رسائل بن عربي-الجزء الثاني ،بيروت دار إحياء .التراث العربي .الطبعة الثانية 2002

[4] - المصدر نفسه ،ص:191

يدرك بالعقل وإنما القلب السليم يدرك ذلك (...) فصاحب القلب مساو لصاحب كشف من نبي أو كامل" (1) باعتبار أن" صاحب القلب " هو الأخر "صاحب الكشف " يتلقى المعرفة اللدنية "عن الله تعالى" بالدوق و الحال ، ولعل الصوفية وجدوا في قوله تعالى "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب"(2) ما عمق لديهم هذا الفهم الذي تأوله ابن عربي بالقول "إن الله تعالى قال: لمن كان له قلب ولم يقل لمن كان له عقل ، فان العقل قيد"(3) وتأوله الجبلي في "الإنسان الكامل " بالقول "أي ،انقلاب إلى الحق فهو صرف وجه الهمة من العدوة الدّنيا وهي الظواهر إلى العدوة القصوى وهي الحقائق وبواطن الأمور"(4) وهو الذي نعته أبو حامد الغزالي بالطور الأخر الذي وراء العقل " ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل و أمور أخرى العقل معزول عنها "(5)، وبهذا المعنى قال ابن الفارض:

فثم وراء العقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة (6)*

وهو المعنى نفسه الذي قصده الطهطاوي بقوله " ثم إن الله تعالى جعل العقل النوراني في القلب الإنساني للعارف الفاضل(...) وهو عبارة عن قوة روحانية نورانية تدرك ماله وجود في خارج العيان أو في الأذهان على

---

[1] - عبد الوهاب الشعراني : الميزان المبينة لعقائد الفرق العلية:تحقيق :د/جودة محمد المهدي القاهرة ،الدار الجودية .الطبعة الأولى 2007.ص:61.

[2]- سورة :ق .الاية37.

[3]- محي الدين بن عربي : فصوص الحكم :شرح الشيخ عبد الرازق القاشاني ،القاهرة ،المكتبة الأزهرية للتراث ،الطبعة الأولى 2003.ص:232.
وكذلك :في : ابن عربي :شرح حكم الشيخ الأكبر :تأليف :ملاّ حسن الكردي ،بيروت ،دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2006.ص.ص :253و254.

[4]- عبد الكريم الجبلي :الإنسان الكامل :بيروت .دار الكتب العلمية ،الطبعة الأولى 1997.ص : 160.

[5]- أبو حامد الغزالي :المنقذ من الضلال :تحقيق : عبد الحليم محمود ، بيروت ،دار الكتاب اللبناني ،الطبعة الثانية 1985.ص :131.

[6]- عمر بن الفارض :"التائية" شرح عبد الرازق القاشاني "كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدار"تحقيق أحمد فريد المزيدي ،بيروت دار الكتب العلمية .الطبعة الأولى 2005.ص: 240.

* - فتم وراء النقل" هكذا وردت في هده النسخة.

حقيقته "(1).واضح الآن أن ما يعنيه الطهطاوي بـــ"العقل النوراني" هو "القلب" بالمفهوم الصوفي ،القلب الذي إذا استنار بنور الإيمان أصبح مرآة صقيلة مهيئا لإدراك المعارف و العلوم في أصولها و حقائقها .وبهذا المعنى جاء ذكر القلب في القران الكريم في أكثر من مائة و عشرين مرة دالا وحاثا على التعلم و التدبر و العقل و النظر و السمع و الفقه و الخشوع و الإيمان و الإخبات و الاطمئنان ...الخ.فهذه دلالات إما متعلقـــة بالعلـــم و المعرفـــة أو متعلـــقة بالتـــربـــية و السلوك.وهي قيم متكاملة و ضرورية للفرد والمجتمع. لحسن انتظام أحوال العباد في المعاش و المعاد " بتعبير الطهطاوي وقد مثل لها بقصة تخييلية شبيهة بتلك التي كتبها الغزالي في كيمياء السعادة أو بتلك التي كتبها إبن عربي في التدبيرات الإلهية.

نوجزها في مايلي: يقول الطهطاوي: " قال بعض أكابر الصوفية : إن الله سبحانه و تعالى لما أراد أن ينشئ صورة آدم أنشأها على صورة مدينة محكمة المباني (...) ثم نصب وسط هذه المدينة قصر المملكة ، منه ينشأ السكون و الحركة وجعل مدار هذه المدينة عليه ومرجع الكل إليه بمصداق ألا أن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله و إذا فسدت فسد كله ألا وهي القلب و سماه القلب إذ هو بيت الرب (...) ووضع سبحانه وتعالى في هذا القصر سرير العزة و السلطان و أجلس عليه ملكا يقال له الإيمان وبث الجوارح في خدمته كالغلمان (ويذكر وظيفة كل جارحه) تم اتخذ الملك لنفسه وزيرا وهو العقل (فأشار على الملك باتخاذ خاصة .و هي المقامات الصوفية) و بالعدل في الرعية (وهي انتظام أعضاء الجسم الداخلية والخارجية) ثم

---

[1]- الطهطاوي :المرشد الأمين ،مصدر سابق .ص.ص 417و 284.

ينادي منادي الملك الرعية لمحاربة العدو و هي النفس الأمارة بالسوء و حلفائها الدنيا و الهوى و الشيطان .فركب الملك إلى الحرب محاطا بخاصته (المقامات و الأحوال الصوفية) فالتقى الجيشان في مجمع بحريهما هذا عذب فرات و هذا ملح أجاج ، فكان التوكل موكلا بالحرص و الزهد محاربا للدنيا و التواضع مدافعا للعجب و الإخلاص ماحيا للرياء و التقى منافيا للدعوى و الخوف موافقا للهوى و التسبيح و التقديس في محاربة إبليس (...) فهزموهم بإذن الله (...) وأصبحت منازل الهوى و النفس كأن لم تغن بالأمس."(1)

لقد أورد هذه "القصة" ابن عربي في كتابه " التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية" * كما أوردها أبو حامد الغزالي مختصرة في كتابه "كمياء السعادة"** مع اختلاف في الصياغة و الوظائف حيث جعل العقل وزيرا للقلب و خادما له في الوقت نفسه ، و الحواس شبكة العقل و جواسيسه يبصر بها صنائع البارئ جلت قدرته ، و جعل القلب سراجا شمعه يبصر بنوره جمال الحضرة الإلهية ، وجعله ملكا يدير أمور المملكة و أعضاؤها (العقل،الحواس،النفس) ويؤول قوله تعالى "وما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون "بقوله "معناه إنا خلقنا القلب و أعطيناه الملك و العسكر و جعلنا النفس مركبه حتى يسافر عليه من عالم التراب إلى أعلى عليين فإذا أراد أن يؤدي حق هذه النعمة جلس مثل السلطان في صدر مملكته و جعل الحضرة الإلهية قبلته و مقصده و جعل الآخرة وطنه وقراره و النفس مركبه و الدنيا منزله و اليدين والقدمين خدامه و العقل وزيره و الشهوة عاملة و الغضب شحنته

[1] -ينظر النص كاملا : في الطهطاوي : المرشد الأمين : ص ص : من 565 إلى 567 .

* -محي الدين بن عربي : التدبيرات الإلهية : بيروت ، دار الكتب العلمية الطبعة الثانية 2003 .

** - أبو حامد الغزالي : كمياء السعادة (ضمن مجموعة رسائل الغزالي) مصدر سابق ، ص ص : 422- 423 .

و الحواس جواسيسه (...) فإذا رأيت واحدا منهم قد عصى عليك مثل الشهوة و الغضب فعليك بالمجاهدة، ولا تقصد قتلهما لأن المملكة لا تستقر إلا بهما .فإذا فعلت ذلك كنت سعيدا (...) و إلا كنت شقيا"(1)

فالقلب إذن هو "بيت الرب"*ومحل تجليه و خزينة إسراره و أنواره فهو يعقل عنه و قد منحه الله قوة إدراكية خارقة تدرك ما وراء مدركات العقل.

و القلب هو الملك ، والعقل خادمه ووزيره ،و هو مسؤول عن استقرار أحوال المدينة التي هي البدن أو النفس ، بتعديل شهوتها و تهذيب سلوك جوارحها.

فالعقل(2) أمام هذه المهمة بين خيارين اثنين فهو:إما أن يتعهدها مستنيرا بنور القلب مستدلا بتعاليمه مؤمنا بعميق مداركه .موقنا بعين يقينه (3) وحق يقينه (4) المتجاوزين لعلم يقين(5) العقل، وإما أن يكتفي باشتراطاته البرهانية لمدركاته العقلية و لمعقولاته الحسية.

فإن هو أخذ بالخيار الثاني ،فغاية أمره أن يقف عند حد معقول ظاهر الشريعة ، وفي هذه الحالة ،فإن كان صاحب هذا العقل فقيها ،فإن أدنى وصف

---

[1] - أبو حامد الغزالي : كيمياء السعادة (ضمن مجموعة رسائل الغزالي) : مصدر سابق : ص ص : 422 – 423 .
[*] - مصداق للحديث القدسي "
[2] - العقل الذي نعنيه هو عقل الإنسان المسلم الذي هو موضوع كتاب الطهطاوي الذي ندرسه وليس مطلق العقل .
[3] -"عين اليقين " هو ما حصل عن مشاهدة وكشف و هو لأرباب الوجدان من أهل الاستشراف على العيان
[4] - حق اليقين :هو مشاهدة الحقيقة في أرفع الأطوار :وقال الجنيد :حق اليقين أن يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات ،وهو لأهل الرسوخ و التمكين في مقام الإحسان.
[5] - ينظر في :عبد الرزاق القاشاني :لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام
القشيري الرسالة القشيرية
محمد شمس الدين الرازي :حدائق الحقائق
أبو نصر السراج الطوسي : اللمع في التصوف
أبو بكر محمد التلابازي : التعرف لمذهب أهل التصوف

يمكن أن يوصف به ، هو ذاك الذي أورده الطهطاوي عن الشيخ زكريا الأنصاري "إذا لم يكن للفقيه علم بأحوال القوم و اصطلاحاتهم فهو جاف"(1) ، و أوسط وصف يمكن أن يوصف به هو قول الإمام مالك "من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق" و لأن الفسق لغة هو الخروج من الشيء فيمكننا فهم قول مالك "تفسق" بأنه خروج عن مقتضى روح الشريعة ،وروح الشريعة هي الحقيقة ، والحقيقة هي أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنص الحديث الذي أورده ابن عربي في حكمه "الشريعة مقالي، و الطريقة أفعالي و الحقيقة أحوالي "(2)؛ وإن أخذ العقل بالخيار الأول ، فإنه سيباشر مهمة التعامل مع النص الشرعي وهو واع بحدود مداركه ومحدوديتها ، هذا الوعي سيجنبه الكثير من إضاعة الوقت والجهد في محاولات برهانية لا طائل من ورائها ، ولا تصنف إلا في خانة العبث و العناء وإلا فأي برهان عقلي أو شرعي (ظاهري) يمكن أن يبرهن به على ما قام به الخضر في حضور النبي موسى في سورة الكهف ، أو ما جرى للنبي يونس الذي" التقمه الحوت " داخل المحيط دون أن يختنق أو ماقام به (الذي عنده علم من الكتاب) الذي أتى بعرش الملكة بلقيس من اليمن إلى فلسطين قبل ارتداد الطرف...و كثير غيرها مما هو موجود في الكتاب و السنة الصحيحة مما لا يمكن إخضاعه لأي برهان عقلي.

---

[1] -الطهطاوي : الرشد الأمين :مصدر سابق :ص :730.

[2] -الشيخ ملا حسن ابن موسى الكردي :شرح حكم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي تحقيق الشيخ :أحمد فريد المزيدي .بيروت .دار الكتب العلمية ،الطبعة الأولى 2006.ص: 452.

إن التعامل مع هذه "الوقائع "لا تحتمل أكثر من موقفيين وفق منطق الثالث المرفوع : إما التسليم و الإيمان بها إيمانا قلبيا و إما إنكارها قطعيا لتناقضها مع المسلمات العقلية .

أما الموقف الوسط (الذي يؤمن ببعض الكتاب و يكفر ببعض) فهو موقف لا يستقيم لا مع المنطق الإيماني القلبي ولا مع المنطق العقلي.

والفكر الصوفي هو فكر التسليم و الإيمان القلبي المتجاوز لمنطق العقل و مدركاته ،وهو الذي سماه الطهطاوي "العقل النوراني في القلب الإنساني"الذي يكون التفاوت فيه –حسب الطهطاوي – بين عقــول الأنبيـــاء و عقول العلماء ،وعقول العوام ‘و بقدر تفاوت هذه العقول "البصائر الشبيهة بالأبصار" قوة وضعفا يكون التفاوت في إدراك قواعد الدين و الدنيا و بهذا يقع الإنكار لكثير من الناس في أمور الدين لنقصان العقل"(1) ،" فالعقل النوراني "هو عقل "يصدق بكل ما جاءت به الرسل"(2) و أكثر من ذلك هو عقل يصدق بكل "كلام الأئمة" دون المرور على" غربال " "العقل الضعيف" اكتفاءا بصدق المصدر .

ولا يخفي الطهطاوي إيمانه بالعقل النوراني القلبي الصوفي فيقول بكل وضوح و بدون مواربة "وكما يجب علينا الإيمان و التصديق بكل ما جاءت به الرسل و إن لم نفهم حكمته ،فكذلك يجب علينا الإيمان والتصديق بكلام الأئمة وان لم نفهم علته"(3) "العقل النوراني القلبي" الصـــوفي لا يتعـــامل مع القول

---

[1] - الطهطاوي :المرشد الأمين: المصدر السابق ،ص :285.
[2] - الطهطاوي : المصدر نفسه : ص:291.
[3] - الطهطاوي :المصدر نفسه : ص 716.

أو الحدث من منطلق علاقته بالمنطق العقلي وممكناته ، بل يتعامل معه من منطلق يقين صدق مصدره (قائله أو فاعله).

ولعل الصوفية وجدوا في تعامل أبي بكر الصديق مع خبر الإسراء و المعراج مصدرا أصَّلو به موقفهم هذا ، حيث بنى أبو بكر الصديق موقفه على يقين صدق رسول الله وليس على الخبر أو الحدث في ذاته من حيث عقلانيته و لا عقلانيته، بدليل رده الفوري على الذي أبلغه الخبر "إن قاله رسول الله حقا فقد صدق".

و يبدو الطهطاوي منسجما تمام الانسجام مع ما يترتب عن هذا المنطق ، منطق "العقل النوراني القلبي " من منهج في التفكير و التصور ، لا يشعر معه بأي جرح أو أي تناقض بين القرآن و السنة من جهة و بين التصوف من جهة أخرى ،إزاء ما ورد في كليهما (من الجهتين) مما يبدو مناقضا للمسلمات العقلية ، وخارقا لقوانين الطبيعة باعتبار أن القرآن و السنة أصلان للتصوف .

إن هذا الانسجام مكن الطهطاوي من توظيف التصوف (فكرا وسلوكا) في المنظومة التربوية توظيفا بيداغوجيا ذكيا شمل جميع مناحي الحياة (في البيت ،في المدرسة ،في الحياة اليومية في العلاقات الاجتماعية و الأسرية و الزوجية ...الخ)دون إثارة ديماغوجية أو تشنج أيديولوجي ،مقللا من ذكر كلمة "تصوف" أو "صوفي" مفضلا توظيف مضامين الخطاب الصوفي و مصطلحاته بشكل يصعب على غير المهتم بهذا الخطاب إن يتبينه .

إن استنباط مضمرات الخطاب الصوفي و مصطلحاته في أعمال الطهطاوي هو ما نحن بصدد القيام به من خلال رصد تجليات هذا الخطاب في النقاط الأربع السالفة الذكر و هي:

1- المضمون الإيديولوجي= روح الشريعة.

2- التربية الروحية .

3- آداب أهل البدايات.

4- العقل.

و لأننا خصصنا للعقل حيزا معتبرا في هذا المبحث –لأهمية ما قد يترتب عنه في المباحث القادمة– فقد كان لزاما أن نعيد الصلة بالنقاط الثلاث الأولى بعد أن انهينا النقطة الرابعة المتعلقة بالعقل لنواصل البرهنة بالنقطة الخامسة وهي الولاية.

خامسا: الولاية.

يتبنى الطهطاوي المفهوم الصوفي للولاية وتقسيماتهم لها إلى ولاية عامة وولاية خاصة:

فالولاية العامة : وهي لأهل الإيمان و التقوى كما في الآية الكريمة وهي قوله تعالى " ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون "(يونس :62.63)

و الولاية الخاصة :وهي لأهل الاستشراف على العلم بالله ،ويزيد بعضهم ،ولاية خاصة الخاصة وهي لأهل التمكن في معرفة الله على نعت العيان. "(1)

والولاية "هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه وذلك بتولي الحق إياه حتى يبلغه غاية مقام القرب و التمكين."(2)

ويرى الطهطاوي أن للولاية بداية و نهاية " فالإيمان بداية الولاية و الصديقية* القصوى غايتها وبين الغاية والبداية ،مراتب و مقامات وأحوال تتفاوت فيها أقدام الرجال."(3)

و الولاية حين تطلق في كلام القوم وكتبهم الخاصة ، فالعلماء العاملون وغيرهم يطلق عليهم أولياء الله تعالى من حيث دخولهم في الولاية العامة ، وأما الولاية بمعنى القيام بالمأمورات ،و الولاية الخاصة فلا تطلق إلا على العلماء العاملين "(4). ويستشهد الطهطاوي بقول الشافعي " إن لم تكن الفقهاء

---

[1]- أحمد بن عجيبة :معراج التشوف إلى حقائق التصوف ،مصدر سابق ،ص:32.

[2]-عبد الرزاق القاشاني :معجم اصطلاحات الصوفية :تحقيق عبد العال شاهين القاهرة .دار المنار .الطبعة الأولى 1992.ص :79.

[*] - للتوسع في مفهوم الولاية ينظر في :قوانين حكم الإشراق:أبو المواهب الشاذلي ص ص :54-55.
- حدائق الحقائق :محمد شمس الدين الرازي :ص :213.
- الرسالة القشرية:القشيري :ص :333.
- كشف المحجوب :الهجويري-الجزء الثاني :ص :442.
- طبقات الصوفية –عبد الرحمن السلمي :ص ص :95و 218.
- التعرف لمذهب أهل التصوف :أبو بكر الكلاباذي :ص: 50.
- معجم الصوفية :ممدوح الزوبي : ص :433.
- فقه التصوف :ابن تميمة :ص :109.
- التعريفات :الجلرحاني .ص :213.

3- الطهطاوي :المصدر السابق ،ص ص :675-676.

*- يعرف القاشافي الصديق بقوله "و الصديق من الناس من كان كاملا في تصديقه لما جاءت به رسل الله علما وعملا وقولا و فعلا ،وليس يعلو على مقام الصديقية الا مقام النبوة بحيث أنه من تخطى مقام الصديقية حصل في مقام النبوة .فا تعالى **"أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقيين و الشهداء و الصالحين (مريم :58)** فلم يجعل تعالى بين مرتبتي النبوة و الصديقية مرتبة أخرى تتخللها و إليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم **"كنت أنا و أبو بكر كفرسي رهان فلو سبقتني لآمنت به ولكن سبقته فآمن بي "**. عبد الرزاق القاشافي :الطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام ص ص :269-270.

[4] -المصدر نفسه :ص:676.

أولياء الله تعالى فما لله ولي " ويوضح الطهطاوي هذا القول بقوله " ومراد الشافعي رضي الله عنه بذلك الفقهاء العاملون. "(1)

ويورد الطهطاوي موصفات الولي الذي قال بها و أقرها أعلام التصوف أنفسهم :"قال بعضهم :اعلم أن مبنى أمر الولي على الاكتفاء بالله والقناعة بعلمه و الاعتناء بشهوده قال الله تعالى " ومن يتوكل على الله فهو حسبه"(...) فبنى أمرهم في بداياتهم على القرار من الخلق و الانفراد بالملك الحق و إخفاء الأعمال و كتم الأحوال تحقيقا لفنائهم * وتتبئة لزهدهم وعملا على سلالة قلوبهم وحبا في إخلاص أعمالهم لسيدهم حتى إذا تمكن اليقين** وأيدوا بالرسوخ و التمكين*** وتحققوا بحقيقة الفناء وردوا إلى وجود البقاء**** فهنالك إن شاء الحق أظهرهم وإن شاء سترهم ، إن شاء أظهرهم هادين لعباده إليه ،و إن شاء سترهم فاقتطعهم عن كل شيء إليه ،و ظهور الولي ليس بإرادته لنفسه لكن بإرادة الله له بل مطلبه إن كان له مطلب الخفاء* لا الجلاء** فلما لم يكن الظهور مطلبهم وأراد سبحانه إظهارهم فأظهرهم

---

[1] -المصدر نفسه :ص :676.

* - الفناء:-هو "بزوال الرسوم جميعا بالكلية في عين الذات الأحدية مع ارتفاع الإثنينية وهو مقام المحبوبية و صورته في البدايات الفناء عن العادات و المألوفات بامتثال المأمرات (...) وفي المعاملات :الفناء عن الأفعال البشرية بالأفعال الإلهية ،وفي الأخلاق الفناء عن الملكات النفسانية بالأخلاق الإلهية ..."(القاشاني :اصطلاحات الصوفية ص:365.)

** - اليقين :هو " الوقوف على الحقائق بالكشف و صورته في البديات ،تصديق ما جاءت به الرسل و اتبتوه بالمعجزات تعينا لا تقليدا (...) وفي النهايات :الفناء في حق اليقين عن رسمه بالكلية "(القاشاني :اصطلاحات الصوفية ،ص ص :274-275.

*** التمكين:" هو مقام الرسوخ و الاستقرار على الاستقامة ومادام العبد في الطريق فهو صاحب تكوين لانه يرتقى من حال وينتقل من وصف إلى وصف فادا وصل واتصل فقد حصل التمكين (الشريف الجرحاني :التعريفات :ص:60)

****- البقاء :عرفه ابن عربي بأنه "رؤية العبد قيام الله على كل شيء "وكدا عرفه القاشاني ،لكنه أضاف :"فالبقاء أحد المقامات العشرة التي يشتمل عليها تسم النهايات لأهل السلوك في منازل السير إلى الحق تعالى ،وهو مقام أرباب التمكين و التلوين (...) و البقاء مرتبة من يسمع بالحق ويبصر المشار إلى هذه المرتبة بقوله " بي يسمع وبي يبصر" القاشاني : الطائف الأعلام ص : 112.

*- الخفاء:"و الخفاء في اصطلاح أهل الله هو لطيفة ربانية مودعة في الروح بالقوة فلا تحصل بالفعل إلا بعد غلبات الواردات الربانية ليكون واسطة بين الحظرة و الروح في قبول تجلي صفات الربوبية و إفاضة الفيض الالهي على الروح" (الشريف الجرحاني :التعريفات : ص:88).

** الجلاء :هو خروج العبد من الخلوة بالنعوت الالهية اذ عين العبد وأعضاؤه ممحوة عن الأنانية و الأعضاء مضافة إلى الحق بلا عبد كقوله تعالى " **وما رميت إذرميت ولكن الله رمى**"(الأنفال :17) وقوله تعالى :" **إن الدين يبايعونك إنما يبايعون الله**"(الفتح :10)(الشريف الجرحاني :التعريفات :ص :69.)

تولاهم في ذلك بتأييده وواردات مزيده (...) ومن تحقق منهم بالعبودية*** له لم يطلب ظهورا ولا خفاءا بل إرادته وقف على اختيار سيده"([1].ويعتبر الصوفية الجلاء (الجلوة) تمرة الخفاء ،والخفاء (الخلوة) نبتة "الجلاء" فلا جلاء إلا بعد خفاء (خلوة) كما أنه لا نبات ولا تمرة إلا بالدفن تحت الأرض .

وفي هذا يستشهد الطهطاوي بحكمة من حكم ابن عطا الله السكندري**** " ادفن وجودك في أرض الخمول فما نبت .ما لم يدفن لا يتم نتاجه " (الحكمة 11)

ويستشهد كذلك بقول الشيخ أبي العباس المرسي*****" من أحب الظهور فهو عبد الظهور ومن أحب الخفاء فهو عبد الخفاء ومن كان عبدا لله فسواء عليه أظهره الله أو أخفاه."(2)

ولأن الطهطاوي يشدد على التحلي بالأخلاق الفاضلة التي بدأ الحديث عنها – كما مر بنا– بـــ "محو محبة النفس" فإنه وجد في أخلاق المتصوفة المثال و السمو الإنساني "فنفوسهم عندهم حقيرة ذليلة كبيرة لا يشتغلون بما لا

*** - العبودية :هي "صفة من شاهد نفسه لربه فان مقامه العبودية" (القاشاني لطائف الأعلام .ص :295.)
ويعرفها الجرجاني بأنها "الوفاء بالعهود ،وحفظ الحدود ،و الرضا بالموجود والصبر على المفقود "التعريفات .ص:123.

[1] – الطهطاوي : المصدر السابق ، ص :674.

**** - هو أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم :يعرف بابن عطاء الله السكندري و يلقب بتاج الدين ، صوفي من كبار مشايخ الطريق الشاذلية بل من أعلام الصوفية وأساطين العرفان يقول عنه عبد الوهاب الشعراني "في الطبقات الكبرى " الزاهد الكبير القدر تلميذ ياقوت العرشي وقبله تلميذ ابي العباس المرسي كان ينفع الناس بإشارته و بكلامه حلاوة في النفوس وجلالة مات سنة 707.هـ وله من المؤلفات الكتاب : السوي في اسقاط التدبير و كتاب الحكم ، وكتاب لطائف المنن وغيرها (الطبقات الكبرى ، الجزء الثاني ص:20.)

***** - أبو العباس المرسي :صوفي كبير أصله من مرسية بالأندلس ،قدم إلى مصر وصحب الشيخ أبا الحسن الشادلي ،يقول عنه الشيخ عبد الوهاب الشعراني في الطبقات الكبرى "كان من أكابر العارفين وكان يقال انه لم يرث علم الشيخ أبي الحسن الشادلي غيره و هو اجل من أخد عنه الطريق ولم يضع شيئا من الكتب و كان رضي الله عنه يقول علوم هذه الطريق علوم تحقيق لا تحملها عقول عموم الخلق " وكان رضي الله عنه يقول" جميع الأنبياء خلقوا من الرحمة و نبينا محمد صلى الله عليه و سلم هو عين الرحمة ،و كان يقول في معنى الحديث "من عرف نفسه عرف ربه" معناه من عرف نفسه بذلها و عجزها عرف الله بعزه و قدرته(الطبقات الكبرى ،الجزء الثاني،ص : 12.)

[2] - أبو العباس المرسي: أورده الطهطاوي :المصدر السابق : ص: 675.

يعنيهم ولا يلتفتون لما يلهيهم .قد تخلقوا بكل خلق سني وتنزهوا عن كل وصف دني* (...) تخلقوا بأخلاق الله و بأخلاق حبيبه و مصطفاه لم يكن لهم مع الله اختيـــار إلا ما اختـــار و من ثم جانبوا من هذه الدنيا الدنيـــة الإقتـــار و الاستكثار و الادخار "(1)، ولأن الأولياء بشر يعيشون بين البشر ولهم مصالح و تعاملات مع المجتمع بصفتهم أفرادا من ذلك المجتمع ،فليس لهم من ميزة تميزهم عن باقي أفراد المجتمع إلا أخلاقهم العالية ، لذلك فقد حرص الطهطاوي على ذكر ميزاتهم الأخلاقية التي بها يعرفون بين الناس "قال بعضهم معرفة الأولياء بين الناس بلطائف ألسنتهم وحسن أخلاقهم و بشاشة وجوههم و قلة اعتراضهم و صفتهم أن يكون الفقر كرامتهم وطاعة الله حلاوتهم و الجوع طعامهم والزهد ثمارهم ،وحسن الخلق لباسهم وطلاقة الوجه حليتهم و سخاء النفس حرفتهم وحسن المعاشرة محبتهم و العلم فائدتهم و الصبر سائقهم و الهدى مركبهم و القرآن حديثهم و الذكر نهمتهم و الرضى راحتهم و القناعة حالهم و العبادة كسبهم و الشيطان عدوهم...الخ"(2). ولا يكتفي الطهطاوي بذكر أوصاف الولي بل يذكر له شروطا أيضا :"للولي أربعة شروط أحدها أن يكون عارفا بأصول الدين حتى يفرق بين الخلق و الخالق الثاني أن يكون عالما بأحكام الشريعة ،الثالث :أن يتخلق بالخلق المحمود الذي يدل عليه الشرع أو العقل ، الرابع: أن يلازم الخوف أبدا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اتخذ الله من ولي جاهل و لو اتخذه لعلمه"(3) ، ويبدو أن الطهطاوي مقتنع بالأصل الإسلامي للتصوف لذلك لم يدخل في ما دخل فيه

* - "الدخول في كل خلق سني و الخروج من كل خلق دني "هذا التعريف قال به :أبو محمد الجريري حينما سئل عن ما التصوف ؟؟(ينظر في :عوارف المعارف :السهروري ص :38.

[1] -الطهطاوي: المصدر السابق :ص:675.

[2] - الطهطاوي : المصدر السابق :ص:675

[3] - المصدر نفسه : ص: 679.

بعضهم من التشكيك في هذا الأصل و البحث عن أصــول غير إسلامية له ،أو في ما دخل فيه البعض الأخر من اعتبار التصوف "بدعة وضلالة" بل أن الطهطاوي يؤصل لهذه القناعة بالاستشهاد بالقشيري الذي قال:" أصول مذهبنا (يعني التصوف) ثلاثة : الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في الأقوال والأفعال و الأكل من الحلال و الصدق والنية في جميع الأعمال."(1)

سادسا : الكرامات بين المعقول و اللامعقول *

إن الحديث عن الكرامات من حيث كونها خرقا للعلل الطبيعية و قوانينها و تجاوزا لمبادئ العقل و مدركا ته ، هو حديــث عن المعقــول و اللامعقول و عن الممكن و المستحيل .بمعنى هل الكرامات من الممكن المعقول أم من المستحيل اللامعقول؟

يجيب الطهطاوي جازما بأنه "لا خفاء أن ظهور الكرامة من الأولياء من الممكنات"(2) ويبرهن الطهطاوي على هذا الجزم بطريقة المتكلمين فيقول" لأنه إن لم تكن من الممكنات فإما أن تكون من المستحيلات وإما أن تكون من الواجبات، وباطل أن تكون من المستحيلات فإن المستحيل هو الذي لو قدر وجوده لزم منه محال عقلي ولا يلزم من تقدير وجود الكرامات محال عقلي. وباطل أن تكون من الواجبات ،إذ الطائفة مجمعة على أنه قد يكون الولي وليا وإن لم تخرق له العادة فتعين أن تكون من الجائزات ، وكل شيء كان من

---

[1] - المصدر نفسه:ص:675.

* - الكرامة : هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غبر مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالإيمان و العمل الصالح يكون استدراجا و ما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة " الجرحاني :التعريفات :ص: 154.

[2] - الطهطاوي :المصدر السابق :ص:676

الجائرات فلا يحيله العقل ، وكل ما لا يحيله العقل و لم يرد بعدم وقوعه نقل فجائز أن يكرم الله به أولياءه."(1) .

لكن عن أي عقل يتحدث الطهطاوي ؟ واضح أن الطهطاوي يتحدث عن العقل الذي يؤمن بأنه "لا يلزم من تقدير وجود الكرامات محال عقلي " وهذا العقل هو" العقل النوراني في القلب الإنساني " الذي يقول به الطهطاوي ، والذي تتجاوز مدركاته "العقل الضعيف" المرتبط بالنفس الأمارة بالسوء التي " تقيس بقياسه الفاسد بناءا على ما يفهمه عقلها الكاسف ،الكاسد "(2) ويقسم الطهطاوي الكرامة الى كرامة حسية وهي من نوع "تكثير الطعام أو الشراب أو إتيان بتمرة في غير أو أنها ...الخ."(3)

وكرامة معنوية "وهي عند الله أفضل وأجل" "كالمعرفة بالله والخشية له ودوام المراقبة* و المسارعة لامتثال أمره ونهيه والرسوخ في اليقين و القوة والتمكين ودوام المتابعة و الإستماع من الله و الفهم عنه ودوام الثقة وصدق التوكل عليه إلى غير ذلك"(4) و الكرامة بهذا المعنى (المعنوي) هي ما يعبر عنها الصوفية بعبارة واحدة بقولهم "الكرامة هي الاستقامة " و الاستقامة هي عين وحقيقة ما يدعو إليه الطهطاوي في كتابه "المرشد الأمين" وهي لا تتحقق إلا بالإيمان ،وللإيمان أربعة أركان ذكرها أبو السراج الطوسي في اللمع*

[1] - المصدر نفسه:ص:676.
[2] -الطهطاوي المصدر السابق :ص: 284.
[3] -المصدر نفسه :ص: 676.
* - المراقبة هيى استدامة علم العبد باطلاع الرب عليه في جميع أحواله " (الجرحاني :التعريفات :ص: 176.

[4] -أبو نصر السراج الطوسي: اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي ،بيروت دار الكتب العلمية ،الطبعة الاولى2001. ص: 273.
* - " للإيمان أربعة أركان :ركن منه الإيمان بالقدر ، و ركن منه الإيمان بالقدرة و ركن منه التبري من الحول و القوة ،وركن منه الإستعانه با□ عزوجل في جميع الأشياء"(أبو نصر السراج الطوسي : اللمع :ص:273.)

ومنها "الإيمان بالقدرة " و "هو أن تؤمن ولا ينكر قلبك "([1]) وهذا الإيمان لا يتم إلا بـــ"العقل النوراني في القلب الإنساني " الذي يؤمن بالكرامات .بل"إن اطلاع أولياء الله على بعض الغيوب لا يحيله "(2) أي لا يراه مستحيلا و ربما أحس الطهطاوي بملامح الاستغراب و التعجب ترتسم على وجوه قارئيه ،فبادر أولا إلى تأكيد ذلك ، و الاستعانة بما جرى لبعض الصحابة مما يدل على اطلاعهم على بعض الغيب."(3)

كما بادر – ثانيا – (انسجاما مع مهامه البيداغوجية في هذا الكتاب) إلى تقديم "وصفة" في شكل "دليل " " لتسهيل "التصديق بهذا الأمر (الاطلاع على الغيب) والتصديق بالكرامات.

وقد بدأها بالقول "ثم أنا أدُلُّك –رحمك الله– على أمر يسهل عليك التصديق بذلك .وهو أن إطلاع العبد المخصوص على غيب من غيوب الله. بعد أن يشهد له الرسول صلى الله عليه وسلم انه إنما ينظر بنور ربه .لا بوجود نفسه،وكذلك قوله في الحديث " فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به" – الحديث – إلى آخره ومن كان الحق بصره فليس الاطلاع على الغيب عليه مستغربا "(4) ، و المبادرة نفسها قام بها "لتسهيل " الإيمان بالكرامات ،فقال :"وأبين لك أمورا تسهل عليك الإيمان بكرامات أولياء الله و أن لا تستكثرها عليهم "(5) ، وهي ثلاثة أمور* (أدلة) أنهاها بقوله "وما

---

[1] - أبو نصر السراج الطوسي : اللمع : مصدر سابق :ص : 273.
[2] - الطهطاوي :المصدر السابق :ص: 676.
[3] -ينظر في الطهطاوي ،المصدر السابق ص ص :676الى 679.
[4] و 2 - المصدر نفسه ص:677.

* - الأول :أن تعلم أن قدرة الله التي لا يكبر عليها شيء هي التي أظهرت الكرمات في هذا الولي ولا تنظر إلى ضعف العبد لكن أنظر إلى قدرة السيد. فجحد الكرامة في الولي جحد للقدرة القدير (...) الثاني : انه ربما كان سبب إنكارك الكرمات استكثارها على

أكرم الله العباد في الدنيا كرامة بمثل الإيمان و المعرفة بربوبيته .لأن كل خير من خيري الدنيا و الآخرة ،فإنما هو فرع الإيمان بالله من أحوال و مقامات و أوراد وواردات ونور و علم وفتح ونفوذ إلى و غيب سماع مخاطبه و جريان كرامة (...) إنما هو وجود الإيمان ووجود آثاره وإمداد نوره "(1)، لذلك يحذر الطهطاوي من إنكار كرامات الصوفية وأحوالهم ويعتبر هذا الإنكار جحودا وإنكارا للإيمان ذاته بوصفه أصلا لتلك الكرامات وأصلا لهذه الأحوال بل و يعتبره (أي الإنكار) من "قلة بضاعة العقل وضيق نطاق الفضل"2 لأن الإنكار سمة "الجاهل "الذي "إذا سمع معقولا غريبا (...) قطع بتكذيب قائله وزيف ناقله"(3) بينما التصديق سمة "العاقل (الذي) إذا سمع معـــقولا غريبا استحســـنه"(4) و يستعيذ الطهطاوي بالله من "هذا المذهب" الذي "أدرك صاحبه الخذلان و الضلال " فالله " إذا أراد أن يضل عبدا لم ينصره عقل و لم ينفـــعه و فور علم"(5)، لأن " الانتقاد حرمان و الاعتقاد عطية"(6). ويوجه الطهطاوي النصائح و الإرشادات إلى التلاميذ الذين من أجلهم كتب هذا الكتاب فيقول " عليكم بحفظ لسانكم مع أهل الشرع ،فإنهم بوابون لحضرات الأسماء والصفات وعليكم بحفظ قلوبكم من الإنكار على أحد من الأولياء فإنهم بوابون لحضرة

ذلك العبد الذي أضيفت إليه مع أن تلك الكرامة (...) شاهدة بصدق من العبد تابع له و هو النبي صلى الله عليه وسلم فهي بالنسبة لمن ظهرت على يد يه كرامة وبالنسبة إلى من ظهرت ببركة متابعته معجزة (...) فلا تنظر الى التابع ولكن انظر الى عظم قدر المتبوع – الثلث :أن تعلم أن الذي أعطاه الله سبحانه وتعالى لأوليائه من الإيمان واليقين مما أنت مصدق به ومثبت له أعظم مما استغربته أو أنكرته من الاطلاع على الغيب و نحو ذلك..."ينظر في :الطهطاوي : المرشد الأمين . ص ص :677-678.

[1] - الطهطاوي : المصدر السابق :ص :678.

[2] - الطهطاوي ،المصدر السابق :ص:285.

[3] - المصدر نفسه: ص: 285.

[4] - المصدر نفسه: ص: 285.

[5] - المصدر نفسه : ص :678.

[6] - المصدر نفسه :ص :679.

الذات ، وإياكم و الانتقاد على عقائد الأولياء بما علمتموه من أقوال المتكلمين فإن عقائد الأولياء مطلقة متجددة في كل آن ،على حسب الشؤون الإلهية" (1)

سابعا: النهي عن الاعتراض.

لقد كان ولا يزال الاعتراض على التصوف و الإنكار على الصوفية بل و"تفسيقهم " و "تبديعهم " شعاراً يتوشح به كل من نصب نفسه " أمينا " على بيضة " السنة و الجماعة –وخاصة "تبديع" بل و"تكفير" الحلاج(2) وأبي يزيد البسطاني (3) وابن العربي(4) وابن الفارض(5) وغيرهم ،غير إن الطهطاوي الطهطاوي يشدد في النهي عن الاعتراض على القوم فيقول "لا يعترض على الجنيد* و الحلاج و أشباههم من المتقدمين و الشيـــخ محي الديـــن بن عربـــي وابن الفـــارض و نحوهما من المتأخرين رضي الله عنهم و إن كانوا قد شطعوا أو أباحوا و تكلموا بأشياء خارقة مما لا قدرة للجاهلين على سماعها و

1- المصدر نفسه : ص: 679.

[2] - الحسين بن منصور الحلاج (244-309 هـ) وهو من أهل بيضاء فارس .ويعتبر الهجويري في كتابه "كشف المحجوب "أول من نبه إلى الخلط الذي يقع فيه كثير من الدارسين حين "يظنون أن الحسين بن منصور الحلاج هو الحسن بن منصور الحلاج ذلك الملحد البغدادي الذي كان أستاذ محمد بن زكريا ورفيق سعد القرمطي ولكن الحسين بن منصور الحلاج الذي نعنيه هنا "كان فارسيا من بيض اورد ، ولم يكن هجر المشايخ له يعني الطعن في دينه ومذهبه ، بل في حال دنياه ، فقد كان في بداية أمره مريد سهل بن عبد الله فانصرف عنه دون استئذان واتصل بعمرو بن عثمان وذهب عنه بلا إذن وتعلق با لحبنيد فلم يقبله ولهذا السبب هجروه جميعا فهو مهجور المعاملة لا مهجور الأصل (كشف المحجوب ص ص :362-365.) حوكم و قتل :من أعماله الطواسين "

[3] -أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (ت :261 هت) من أقواله " عملت في المجاهدة ثلاثين سنة فما وجدت شيئا أشد علي من العلم ومتابعته" وقال " لا يعرف نفسه من صحبته شهوته " وقال" اطلع الله على قلوب أوليائه فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة فشغلهم بالعبادة " (طبقات الصوفية :عبد الرحمن السليمي ص: 67 إلى 74) .

[4] - محي الدين بن عربي (ت :683هـ) " أجمع المحققون من أهل الله عز وجل على جلالته في سائر العلوم كما يشهد لذلك كتبه و ما أنكر من انكر عليه إلا لدقة كلامه لا غير فانكرو على من يطالع كلامه من غير سلوك طريق الرياضة خوفا من حصول شبهة في معتقده و هو احد أركان هدا الطريق (عبد الوهاب الشعراني :للطبقات الكبرى .ج 1: ص : 88) له مؤلفات كثيرة : من أشهرها "الفتوحات المكية وفصوص الحكم".

[5] - عمر بن الفارض : (ت:632هـ) من أقطاب الصوفية أصله من حماة وتوفي في مصر درس الفقه و الحديث وسلك طريق الصوفية ، ويعتبر ابن الفارض شاعر الحب الإلهي و يلقب بسلطان العاشقين وأهم قصائده : التائبة الكبرى ، وقد سال محي الدين بن عربي ابن الفارض أن يضع لهذه القصيدة شرحا فأجابه "كتابك الفتوحات المكية شرح لها " وشرحها كثيرون منهم عبد الرزاق القاشاني بعنوان "كشف الجواهر الغر لمعاني الدر " ينظر في الكواكب الدرية :ج/2 للمناوي : ص ص :208 الى 216).

* - ابن تميمة (1263-1328م) لقب بشيخ الإسلام ،فقيه و محدث و متكلم كان خصما للصوفية مذهبه الكلامي ينحو نحو الظاهر خاصم الفلاسفة و المنطقتين توفي بسجن دمشق : ومن آثاره الفتاوى الكبرى و كثير غيرها.

لا سبيل إليها بل يسلم إليهم أحوالهم في الأقوال و الأفعال وحاشاهم أن يصدر منهم قول أو فعل مخالف لقواعد الشريعة "(1) وينصح الطهطاوي قارئه بالقول " فلا تكن مكذبا بما لا تعلم وجه حكمته فقد قال الله تعالى "فقد كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله"(2) (يونس :39)"ومن أحسن قول بعضهم : من لم يعرف مصلحتنا لا يجوز له الخوض في طريقتنا."(3)

ثامنا : الاستشهاد بأعلام التصوف: قدوة معرفية وسلوكية.

لقد أكثر الطهطاوي من الاستشهاد بأقوال مشايخ التصوف في كل المواضيع التي عالجها تربويا في كتابه "المرشد الأمين" وهذا مما يدل على أن اختياره المنهج التربوي الأخلاقي الصوفي كان اختيارا واعيا في لحظة تاريخية اتسمت ببداية التشكل الجنيني لما أصبح يعرف ب "الصحوة الإسلامية" ذات المرجعية التيمية (نسبة إلى ابن تيمية) الوهابية (نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب) ، التي غالت في معاداة التصوف فكرا و سلوكا و أخلاقا .غير أن الطهطاوي ما كان يبدو متأثرا بهذه "الصحوة " بل لم يكن مهتما بها أصلا ، فلم يتعرض لها بالذكر لا بالإيجاب ولا بالسلب لا بالمدح ولا بالذم بل لم يستشهد بمرجعيتها إلا مرة واحدة ، بالإمام ابن تيمية في مسالة خلافية * لكنه في المقابل كان لمشايخ التصوف حضور لافت ،فقد استشهد بأبي يزيد البسطاني(4) في الكلام عن الزهد، و بابن عربي ووصفه بالشيخ

---

[1] - الطهطاوي المصدر السابق: ص :730.
[2] -المصدر نفسه : ص :287.
[3] - المصدر نفسه : ص :730.
* - المسالة الخلافية كانت حول هل ينتفع الميت بما سعى له غيره من قراءة القران أو صدقة أو غيرها انطلاقا من الآية "وان ليس للإنسان إلا ما سعى " (النجم 39) التي قال عنها ابن عباس رضي الله عنهما "هذامنسوخ الحكم " الطهطاوي :المرشد الأمين: ص :670.
[4] - سبقت ترجمته.

الأكــبر و بالجنيد(1) في كثير من المواضع وبابن الفارض(2) ووصفه بسلطان العاشقــين و بابن عطاء الله السكندري(3) و بالسري السقطي(4) وبذي النون المصري(5) وبرابعة العدوية(6) و اللقاني(7) وبأبي العباس المرسي(8) و الإمام الشافعي(9) وقوله" حبب إلى ثلاث :عشرة الناس باللطف باللطف و ترك ما يــؤدي إلى التكــلف و الاقتداء بطريق التصوف"(10) وبالإمام عبد الوهاب الشعراني(11) ،و بأبي الحسن الشاذلي(12) و بعلي

---

[1] - سبقت ترجمته.

[2] - سبقت ترجمته.

[3] - سبقت ترجمته.

[4] - هو أبو الحسن سري بن المغلس السقطي (ت :257) هو خال الجنيد و أستاذه وتلميذ معروف الكارخي ، كان أو حد زمانه في الورع وعلوم التوحيد : قال عنه الجنيد " ما رأيت اعبد من السري ،أتت عليه ثمان وسبعون سنة ما رؤي مضطجعا إلا في علة الموت " (الكواكب الدرية :المناوي :الجزء الأول .ص ص :من 483الى 492)

[5] - ذو النون المصري أبو الفيض ثوبان (ت:245) ولد في صعيد مصر ثم زهد في الدنيا و تصوف كان عالما بعلوم الشريعة و الحقيقة كان أول من تكلم بمصر في ترتيب الأحوال و في مقامات الأولياء :قال في علماء الحديث و الفقه " أنهم بذلوا علمهم للناس إذ جعلوا العلم فخا للدنيا بعد إن كان سراجا للدين ".ولذلك حقد عليه العلماء فشنعوا به لدى الخليفة العباسي المتوكل في بغداد ،ويعتبر أول من فسر إشارات الصوفية و نكلم في طريقتهم "(الكواكب الدرية للمناوي.الطبقات الصوفية للسلمي و الطبقات الكبرى للشعراني ، والرسالة القشيرية: القشيري)

[6] - رابعة العدوية (ت: 153هـ) وهي رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية ،كانت زاهدة عابدة محبة سبحانه وتعالى كانت أول من استخدم كلمة حب للتعبير عن إقبالها على الله سبحانه و تعالى و إعراضها عن كل ..... تابت على يد ذي النون المصري وعاصرت الكثير من الزهاد الدين كانوا يأتون إليها و يأخذون منها ك منهم : مالك بن دينار و رياح القيسي و سفيان الثوري (ينظر في طبقات الصوفية السلمي ، كشف المحجوب الهجويري الطبقات الكبرى للشعراني و الكواكب الدرية المناوي و غيرها).

[7] : المصري المالكي أحد أئمة العلماء العاملين و أعيان الأولياء العارفين فكان جامعا بين الشريعة و الحقيقة له :منظومة : جوهره جوهره التوحيد توفي سنة 1041 هجرية(ينظر : جامع كرمات الأولياء ، إسماعيل النبهاني : الجزء الثاني : ص :371.)

[8] - سبق ترجمته

[9] - الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت :204هـ) " ولد رضي الله عنه بغزة تم حمل إلى مكة وهو ابن سنتين و عاش أربعا و خمسين سنة و أقام بمصر أربع سنين ونيفا تم توفي بها قدم المدينة فلزم الإمام مالك و قرأ عليه الموطأ حفظا فأعجبه قراءته وقال له أتق الله فإنه سيكون لك شأن وجد في الاشتغال بالعلم و نشر الحديث ونصر السنة و استخرج الأحكام منها و رجع كثير من العلماء على مذاهب كانوا عليها إلى مذهبه : قال الربيع بن سليمان رأيت على باب دار الشافعي سبعمائة راحلة تطلب سماع كتبه " وكان يقول " إذا صح الحديث فهو مذهبي و كان يقول لاشيء أزين بالعلماء من الفقر و القناعة و الرضى بها .وكان يقول " صحبت الصوفية عشر سنين ما استفدت منهم إلا هذين الحرفين " الوقت سيف و أفضل العصمة ألا تجد ، وهو صاحب مذهب فقهي و منشئ علم أصول الفقه و من أعماله المشهورة " الرسالة " (ينظر في الطبقات الكبرى الشعراني طبقات الصوفية السلمي الكواكب الدرية للمناوي).

[10] - ينظر : الطهطاوي : المرشد الأمين:ص:545.

[11] -عبد الوهاب الشعراني (ت: 973هـ) فقيه و محدث و زاهد ، و عابد و صوفي مربي .ألف الكثير من الكتب منها الطبقات الكبرى ، المنن الكبرى ،مختصر الفتوحات المكية والبحر المورود في المواثيق و العهود ، وكشف الغمة عن جميع الأمة ، والميزان الكبرى و النهج المتين و البدر المنير في غريب أحاديث البشير النذير و مشارق الأنوار القدسية في العهود المحمدية اليواقيت و الجواهر في عقائد الأكابر.و الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر و إرشاد الطالبين الى مراتب العلماء العاملين وكثير غيرها : من كلامه "ذرة من العبادة مع الإقبال على حضرة الله خير من أمثال الجبال منها مع الملل " (ينظر الكواكب الدرية : ج الثاني .وجامع كرمات الأولياء للنبهاني الجزء الثاني).

[12] - أبو الحسن الشاذلي : وهو علي بن عبد الجبار الشاذلي نسبة إلى شادلة قرية في تونس نزيل الإسكندرية .شيخ الطائفة الشادلية و كان كبير المقدار عالي المنار له عبارات فيها رموز فوق ابن تيمية سهمه إليه فرده عليه : مات بصحراء عيذاب قاصـدا الحج و دفن هناك سنة (656 هـ) وقد ترجم له ابن عطاء الله السكندري تلميذ تلميذه أبي العباس المرسي في كتاب لطائف المتن فقال عنه انه قطب الزمان حجة الصوفية ، علم المهتدين زين العارفين السادة الأكابر زمزم الإسرار و معدن الأنوار" (ينظر الطبقات الكبرى الشعراني ، الكواكب الدرية ، جامع كرمات الأولياء :النبهاني).

وفا(1) و الحارث بن أسد المحاسبي(2) و بزكريا الأنصاري(3) الذي الذي كتب رسالة في التعلم والتعليم نقلها الطهطاوي كاملة .وفيها يصنف التصوف من ضمن علوم الشريعة " التي يجب تحصيلها على كل مكلف الذي تضمنه قوله صلى الله عليه وسلم"طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"(4) وبالإمام مالك(5) وبعلي الخواص(6) وأبي حامد الغزالي(7).

الغزالي(7).

[1] - علي وفا (ت 801هـ) قال عنه الشعراني "... له عدة مؤلفات شريفة وأعطى لسان الفرق و التفصيل زيادة على الجمع .وقليل .وقليل من الأولياء اعطي ذلك (الطبقات الكبرى ج2 "

[2] - الحارث بن اسد المحاسب (ت243 هـ) يقول عنه : الهجويري في كشف المحجوب "كان عالما بالأصول و الفروع و كان جميع أهل العلم في زمانه يتولونه و يقتدون به و قد عمل كتابا في أصول التصوف اسمه "الرعاية لحقوق الله و له تصانيف كثيرة أخرى وكان في كل فن عالي الحال عظيم الهمة و كان شيخ مشايخ بغداد في وقته لقب بالمحاسبي لأنه كان يحاسب نفسه " (انظر كذلك :طبقات الصوفية للسلمي و الطبقات الكبرى للشعراني الجزء الأول)

[3] - زكريا الأنصاري (ولد :826هـ) قال عنه المناوي في الكواكب الدرية " ...إلى أن أذن له غير واحد في الإفتاء و التدريس فتصدى لذلك في حياة جمع من شيوخه انتفع به الفضلاء طبقة بعد طبقة تم تصدى للتصنيف حتى بلغت مؤلفاته نحو الستين وكان يميل إلى الصوفية ويذب عنهم لاسيما ابن عربي و ابن الفارض وهو من كتب في نصرتهما وجزم بولايتهما توفي سنة اثنين وعشرين و تسعمائة": ينظر كذلك في الطبقات الكبرى الشعراني) .

[4] - الطهطاوي :المصدر السابق ص ص :707-713.

[5] - الإمام مالك (ت : 179) الإمام المشهور، قال عنه المناوي في الكواكب الدرية "صدر الصدور أكمل العقلاء و أعقل الفضلاء الفضلاء ورث حديث الرسول ونشر في أمته الأحكام و الأصول أخد العلم عن سبعمائة شيخ فأكثر و ما أفتى حتى شهد له سبعون إماما أنه أهل لذلك و كتب بيده مائة ألف حديث و جلس للتدريس و هو ابن سبع عشرة سنة و صارت حلقته أكثر من حلقة مشايخه في حياتهم وكان إذا أراد الجلوس للحديث اغتسل و تطيب و لبس ثيابا جددا و تعمم و قعد على منصة بخضوع و خشوع ووقار أدبا مع المصطفى صلى الله عليه وسلم " من أقواله : من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق و من جمع بينهما فقد تحقق : ينقل عنه الطهطاوي قوله " إذا كانت العلوم منحا إلهية و مواهب اختصاصية فليس بمستبعد أن يدخر لبعض المتأخرين من عسر على كثير من المتقدمين " (المرشد الأمين : ص 730).

[6]- على الخواص (ت 939) يقول عنه المناوي على البرلسي الأمي المعروف بين الخواص بالخواص كان من أكابر أهل الاختصاص و من ذوي الكشف الذي لا يخطر والاطلاع على الخواطر على البديهية فلا يبطئ ، وكان يقول : النفس إذا مدحت اتسخت وإذا ذمت نظفت ، وقال إياك ، أن تصغي لقول منكر على أحد من الفقهاء (الصوفية) فتسقط من رعاية الله و تستوجب المقت) (الكواكب الدرية) ينظر كذلك في الطبقات الكبرى . الشعراني.

[7] - أبو حامد الغزالى (ت505) لقد ترجم له الكثير ونقل الإمام المناوي أن كتب الإمام الغزالي إلي صنفها وزعت على عمره فخص كل يوم أربعة كراريس ومن كلامه :إجلاء القلوب و انضارها يحصل بالذكر و لا يتمكن منه إلا الذين اتقوا فالتقوى باب الذكر و الذكر باب الكشف و الكشف باب الفوز الكبير ،وقال متى رأيت إنسانا يسيء الظن بالناس طالبا للعيوب فاعلم انه خبيث في الباطن و المؤمن السليم الصدر في حق كافة الخلق من أشهر أعماله إحياء علوم الدين و المنقذ من الضلال (ينظر في : الكواكب الذرية للمناوي و الطبق الكبرى للشعراني و جامع كرامات الأولياء للنبهاني)

الفصل الثاني:

الدكتور زكي نجيب محمود :

التصوف : العقل اللامعقول :

الشجرة المباركة

تمهيد: حول منهج الدكتور زكي نجيب محمود.

يعترف الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه تجديد الفكر العربي انه لم تتح له فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة التراث العربي على مهل، فقد انشغل طويلا بالفكر الأوروبي دراسة وتدريسا حتى سبقت إلى خاطره ظنون بان ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه "و كانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على اسطر الكاتبين".

لكن .. في أعوامه الأخيرة وهو في أنضج سنينه أخذته صحوة قلقه قادته إلى المبادرة بطرح السؤال الذي كان قد طرحه قبله وطرحه بعده الكثيرون من الذين فوجئوا ..فانتبهوا.

وهو: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه وبين تراثنا الذي بغيره نفلت من عروبتنا أو نفلت منها؟ انه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور: بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء فكيف إذن يكون الطريق؟؟، كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة "[1] وقد أجاب الدكتور على هذا السؤال في هذا الكتاب كالتالي "هو أن نأخذ على الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة، التي جعلوها

[1]- د/ زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي بيروت دار الشروق الطبعة الخامسة 1978 ص 5-6

موضع البحث ، وذلك لأنه بعيد جدا لتطاول الزمن بيننا وبينهم، أن تكون مشكلات حياتنا اليوم هي نفسها مشكلاتهم، وإذن لم يعد يجدي أن أحصر بحثي في مشكلاتهم التي طويت موضوعاتها طيا ولكن الذي قد يعود علينا بالنفع العظيم من حيث الحفاظ على كيان لنا عربي الخصائص . هو أن ننظر إلى الأمور مثل ما نظروا أو قل بعبارة أخرى، أن نتحكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا هم إليها[1]

أما في كتابه المعقول واللامعقول في الفكر العربي فمن خلال عنوانه يبدو واضحا آن الكاتب إنما يريد إن "يقف مع الأسلاف في نظراتهم العقلية وفي شطحاتهم اللاعقلية كليهما، بمعنى يفرز بين ما هو معقول وما هو لا معقول في التراث العربي الإسلامي.

وقد اعتبر الكاتب هذه العملية رحلة على طريق العقل اهتدى فيها بدرجات الإدراك في صعودها من البسيط الى المركب وهي المراحل التي أشار إليها الغزالي عند تأويله لآية النور: فالمشكاة, والمصباح, والزجاجة, والزيتونة, هي عنده درجات من الوعي تتصاعد وتزداد كشفا ونفاذا "فاستخدمت بدوري هذه المراحل لأرى من خلالها خمسة قرون من تاريخ الفكر في المشرق العربي – من القرن السابع الميلادي إلى بداية القرن الثاني عشر إذ خيل إلى أن السابع قد رأى الأمور رؤية المشكاة، والثامن قد رآها رؤية المصباح، والتاسع والعاشر قد رأياها رؤية الزجاجة، التي كانت كأنها

---

[1] محمود زكي نجيب : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري بيروت دار الشروق الطبعة الثالثة 1981 ص ص 7-11

الكوكب الدري، ثم رآها الحادي عشر رؤية الشجرة المباركة التي تضيئ بذاتها.

وذلك لأني قد رأيت أهل القرن السابع وكأنهم يعالجون شؤونهم بفطرة البديهة ,وأهل القرن الثامن وقد أخذوا يضعون القواعد، وأهل القرنين التاسع والعاشر قد صعدوا من القواعد المتفرقة، الى المبادئ الشاملة التي تضم الأشتات في جذوع واحدة، ثم جاء الحادي عشر بنظرة المتصوف التي تنطوي إلى دخيلة الذات من باطن لترى فيها الحق رؤية مباشرة "[1]

إن التماس طريق العقل في الثقافة العربية بالنسبة للدكتور زكي نجيب محمود لا يعني التماس طريق كله "منطق جاف يصنف الكائنات أجناسا وأنواعا بعد أن يسلبها مضامينها الحية، ولا يبقى منها إلا أشكالها الخارجية الفارغة من الغذاء والدسم، " بل أن مراد الدكتورهو "أننا نتخير من تلك الثقافة مواقفها التي عالجتها بالإدراك السليم,لا بالعاطفة حتى و إن كانت رضية ودافئة" [2]

ويقصد الدكتور بالعاطفة "اللاعقل" في مقابل "العقل" الذي "يتقيد بالروابط السببية التي تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدي في النهاية إلى نتيجة معينة,أما "العاطفة" أو "اللاعقل" فهي التي يؤثر صاحبها اختيار الطريق المحبب إلى النفس، بغض النظر عن تحقيق النتائج " [3]

---

[1] الدكتور زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول : ص 9

[2] المصدر نفسه: ص 19

[3] المصدر نفسه: ص 17

إن خطة السير المحددة على ضوء تأويل الإمام الغزالي لآية النور المبـــــين لدرجات الإدراك السليم للفرد الواحد في نموه العقلي،قادت الدكتور إلى أن يقرأ التراث العربي الإسلامي "مهتديا بتلك الدرجات الإدراكية وملتمسا لكل درجة منها عصرا تمثلت فيه, ورجالا تمثلت فيهم وكتابات تجلت فيها"[1]

فالنور هنا هو قوة الإدراك, وأولى الصور الإدراكيـــــــــــــة هي المحسوسات "وهي التي رمزت إليها الآية الكريمة بالمشكاة, وماذا بداخل المشكاة ؟ بداخـــــــلها مصباح في زجاجة، أما المصباح فهو العقل الذي يدرك المعانـــــــــي (...) والزجاجة هنا ترمز إلى الخيال، ويقصد بالخيال هنا القدرة على حفظ ما تريده الحواس مخزونا حتى يعرض على العقل عند الحاجة إليه (...) لكن قـــــــوة الخيال هذه –الزجاجة– من أين تأتيه ؟ نعم إنه موصوف في الآية بأنــــــه كالكوكب الدري لمعانا، لكن لهذا الضياء الساطع مصدرا فهو يوقد من شجرة مباركة –والشجرة هنا– في تأويل الغزالي هي الروح الفكري الذي يؤلف بين العلوم العقلية"[2]

والشجرة المباركة تستمد قوتها ونورها من ذات،ها وليس من معين خارجي " يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار " "وإذن فهي المصدر الإدراكي الأخير الذي يقوم بذاته ,ثم يكون منه المدد لغيره من صور الإدراك ,هو أقرب شيء إلى ما نسميه في المصطلح الفلسفي ب "الحدس" أو الإدراك بالفطرة أو بالبصيرة لأنه إدراك يلمع دفعة واحدة يبرهن على غيره لكنه هو نفسه لا

[1] المصدر نفسه: ص 21
[2] المصدر نفسه: ص ص: 22-23

يحتاج إلى برهان"[1] إنه إلهام إذ هذا التدرج في تطور الإدراك العقلي بالنسبة للفرد الواحد على نحو ما شرحه الغزالي تأويلا لآية النور. ألهم الدكتور زكي نجيب محمود فكرة إسقاطه على تطور الإدراك العقلي في العصور الثقافية الإنسانية " فعصر ثقافي كانت تسوده التجارب الأولية بالعالم المحيط وظواهره. فكان تعليله عند أهله بالأساطير, تلاه عصر إنخرط فيه الفكر لينصب في قوالب وأطر هي التي يطلقون عليها اسم "العقل"وكان ذلك عند اليونان الأقدمين,ثم أعقب هذا وذاك وحي بالمبادئ والقيم التي تمسك بثمرات العقل في شجرة واحدة, وكان ذلك في ديانات الشرق الأوسط التي انتهت إلى الإسلام"[2] ثم إسقاطه كذلك على تطور الإدراك العقلي وتتبع مساره في التراث العربي ,"بمعنى أن التمس ذلك العقل في خواطر البداهة أولا. ثم في محاجات المنطق ثانيا ثم في حدس الصوفية ثالثا "[3]

فمدارج الإدراك العقلي كما ترسمها الدكتور, تبدأ "بالعفوية النشيطة الحـــــية، ومعقبة عليها بالتنظيم والتنسيق وتقعيد القواعد ثم منتهية بإدراك المـــــــبادئ لأشمل والأعم. لولا أن الغزالي يضيف إلى ذلك مرحلة رابعة يكون عنـــدها تأمل مسدد بقوة الإلهام، وسأجعل هذه المدراج نفسها معالم طريقي عندما أشق لنفسي طريقا في دنيا تراثنا الفكري باحثا عن العقل كيف بدأ وكيف نما وفي أي اتجاه استقام به السير أو انعرج

---

[1] المصدر نفسه: ص : 24
[2] المصدر نفسه: ص : 24
[3] المصدر نفسه: ص : 24

أما ما يعنينا نحن –في بحثنا– من كل هذا هو المرحلة المرموز إليها بـــ"الشجرة المباركة" التي تستمد نورها من نبع باطني ذاتي، والتي خصص لها الكاتب الفصل السابع من القسم الأول من كتابه "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ".

أبو حامد الغزالي: "الشجرة المباركة".

المبحث الأول: التصوف المعقول.

في الفصل السابع من القسم الأول الذي يعنونه بـــ " الشجرة المباركة "يصل المؤلف إلى ذروة صعوده في تتبعه لدرجات الإدراك و الوعي في التراث العربي الإسلامي عبر مراحل مساره التاريخي ، من المشكاة إلى المصباح في مرحلة ثانية إلى اشتداد وهج المصباح في مرحلة ثالثة ثم إلى المرحلة الرابعة إلى الزجاجة التي تحيط بالمصباح التي اشتدت سطوعا حتى كانت كالكوكب الدري الذي منه يطل على المصدر الذي يستمد منه الكوكب الدري قوته و هو الشجرة المباركة التي هي "زيتونة لا شرقية و لا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار" "أي أن الإدراك هنا يستمد شعلته من نبع باطني ذاتي يكفي صاحب الإدراك فيه أن يخلص النظر إلى قلبه فإذا هو مهتد إلى الحق ، وتلك هي نظرة المتصوفة"(1) ، إن مرحلة الإدراك القصوى التي رمز إليها الكاتب" بالشجرة المباركة"وهي القرن الخامس الهجري(الحادي عشر الميلادي) حسب التحقيب الذي اعتمده الكاتب ،اكتمل فيها العقل فبلغ مداه و اتسع أفقه ،وعندما يبلغ الشيء مدى تطوره يبدأ في الرجوع القهقري ،فكذلك العقل في المرحلة الخاتمة حينما آل الإدراك إلى القلب أي إلى التصوف.

ويبدو أن للتصوف مستويين في رأي الدكتور زكي نجيب محمود فهو يصنفه في مستوى التراث المعقول و يصنفه كذلك في مستوى التراث

[1] - الدكتور زكي نجيب محمود:المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ،بيروت ، دار الشروق .الطبعة الثالثة 1981. ص : 317.

اللامعقول،ففي مستوى التراث المعقول له نموذج واحد ووحيد محدد بالاسم أما في مستوى التراث اللامعقول فكل ما بقي من التصوف نموذج له وإن اقتصر على دراسة نماذج على سبيل – ضرب المثل- و ليس على سبيل التحديد العيني.

وسنحاول عبر هذا الفصل استبطان دراسته للتصوف عبر المستويين لنرى مدى تطابق الحكم الذي اعتمده في هذا التصنيف مع معيارية الخطاب الصوفي أولا.ومع معيارية أداة التصنيف نفسها وهي العقل ثانيا.

يأخذ الدكتور زكي نجيب محمود الإمام أبا حامد الغزالي نموذجا في المستويين : مستوى التصوف المعقول و مستوى التصوف اللامعقول ،غير أنه يعتبره في التصوف المعقول نموذجا وحيدا على سبيل الحصر،و ليس على سبيل المثال ،بينما يأخذه نموذجا في التصوف اللامعقول من بين نماذج أخرى على سبيل المثال لا الحصر.

فما الذي ميز الغزالي ليكون النموذج الوحيد للتصوف "المعقول" في رأي الدكتور زكي نجيب محمود؟

الواقع أن للغزالي مكانة خاصة عند الدكتور زكي نجيب محمود، فقد جعله ممثلا وحيدا لمرحلة من مراحل تطور الإدراك العقلي ،بل قمة اكتمال الإدراك العقلي ، و الكاتب وإن سمى هذه المرحلة ،بل هذا العصر "الشجرة المباركة" كعنوان للفصل السابع من الكتاب و كذلك كعنوان لجزء من القرن الرابع و كل القرن الخامس (العاشر و الحادي عشر الميلاديين) إلا أن الغزالي

في حقيقة الأمر كان هو العنوان في الحالين لأنه"هو الشجرة المباركة"(1) وهو ينظر إليه بإجـــلال و تعظيم فقد "طالت قامته حتى رآه (الكاتب) من بعيد كالنخلة الفارعة فهابه وتخشع له وان الناقد له ليتردد مائة مرة قبل أن يقدم على نقده لأنه يعلم أنه واقف بإزاء طود شامخ راسخ أخلص النظر و القول ،لم يكتب ما كتبه ليملأ الصحف بزخرف اللفظ و لا ليلهي قارئه بقدرة يتظاهر بها أمامه ليتعالم في كذب بل كتب ما كتبه مخلصا صادقا ،ينظر إلى الفكرة المعروضة بين يديه نظرة تشملها من كافة وجوهها فإذا انتهى به النظر إلى الحكم آمن به و دافع عنه بكل ما أوتي من قدرة على جمع الشواهد من مأثور القول وعلى إقامة الحجة العقلية الخالصة يسوقها لتساير تلك الشواهد المأثورة عن السالفين الصالحين"(2) .

و الملاحظ أن الكاتب لم يبسط القول في حق أي علم من أعلام الفكر العربي الإسلامي بالقدر الذي بسطه مع الغزالي ،ولم يسترسل في معاني الإجلال و الإكبار قدر استرساله مع الغزالي حتى لقد ختم بالقول"كان الغزالي في تراثنا الفكري "الشجرة المباركة" شمخت بفروعها و رؤوسها و امتدت على العصور بظلالها(...) فله علينا حق التعظيم و ليس عليه منا لوم إذا جاء الناس من بعده صغارا تابعين"(3) .

لكن هذا ليس كافيا للتسليم للكاتب في حكمه القاطع باعتبار الغزالي هو "الشجرة المباركة"– حسب ما حدد الكاتب نفسه لهذا المفهوم من دلالة– .

[1] - المصدر السابق ،ص:319.
[2] - د/زكي نجيب محمود : المصدر السابق :ص :318.
[3] - المصدر نفسه:ص :319.

فهل سنجد في ما كتب الدكتور زكي نجيب محمود عن الغزالي على امتداد الفصل السابع من الكتاب ما يبرر ذلك الحكم؟

و ما يبرر كذلك أسبقية الغزالي في تجربة الإدراك بالمعنى الصوفي؟

لقد درس الدكتور زكي نجيب محمود الغزالي وفق التدرج المنهجي التالي:

أولا: التعرض لتجربته في "المنقذ من الضلال".

ثانيا: منهج الغزالي العلمي بين ديكارت و بيكون.

ثالثا:مفهوم اليقين عند الغزالي.

رابعا: مفهوم العقل عند الغزالي.

أما في يخصنا – نحن– فإننا سنتتبع دراسة الدكتور زكي نجيب محمود لهذه المباحث ،لكن بشاغل واحد سيشكل خيطا ناظما لها ،وهو البحث عبرها عن إجابة عن السؤالين السابقين .

أولا:- تجربة الغزالي في "المنقذ من الضلال"

لم يطل الكاتب الحديث عن هذه التجربة إذ اكتفى بتأكيد القول أن الغزالي "هو الشجرة المباركة التي تنمو بقوة فطرتها دون أن تتكئ على المعين الخارجي كما يفعل الصغار"(1).

و المماثلة هنا واضحة بين خصائص "الشجرة المباركة" التي تضيء بذاتها"2 وبين الغزالي الذي "نضح الأفكار من المعين الغزير الدافق في نفسه الخصبة الغنية المثمرة ،فلم يعبأ أن جاءت تلك الأفكار متفقة أو مختلفة مع معاصريه"(3). إن الكاتب بهذا التقييم و إن قصد به الإكبار و الإجلال إلا أنه أظهر الغزالي في صورة "العبثي" " المتفرد" الذي لا يهمه من أمر مجتمعه شيء إلا خاصة نفسه ، والواقع أن الغزالي لم تكن غايته من تأليف الكتاب تحدي معاصريه برفض علومهم و تسفيهها – وهو الذي تعلمها فأتقنها – إنما كانت غايته الاستجابة لذلك "الأخ في الدين" الذي طلب منه "أن يبث إليه غاية العلوم وأسرارها و غائلة العلوم و أغوارها و أن (يحكي له) ما قاساه في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك و الطرق و ما استجرأ عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى بقاع الاستبصار...الخ "(4) ومع ذلك فليس هذا المهم و لا هو المطلوب ،بل المهم والمطلوب في كتاب "المنقذ من الضلال " هو الشاغل المعرفي الذي صاحب الغزالي في تجربته حين عاشها و حين كتبها، والشاغل المعرفي هو كما عبر عنه الغزالي نفسه

[1] - المصدر نفسه :ص :319.
[2] -المصدر نفسه: ص:9.
[3] - المصدر نفسه : ص :319.
[4] - أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال : تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود،بيروت ، دار الكتاب اللبناني الطبعة الثانية.1985. ص :79.

بقوله:"فقلت في نفسي أولا إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور ،فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي"(1).

وهنا السؤال : – كيف طلب الغزالي حقيقة العلم ؟أي بأي منهج ؟هل طلبه بمنهج علمي نظري أم بمنهج سلوكي صوفي كشفي؟؟.

ثانيا: – منهج الغزالي العلمي: (المماثلة بين الغزالي من جهة وبين ديكارت وبيكون من جهة أخرى)

يرى الدكتور زكي نجيب محمود أن للغزالي منهجا علميا يكاد يجمع كل أطراف المنهج الرياضي عند ديكارت و المنهج التجريبي عند بيكون .

هذان العالمان هما – بتعبير الكاتب – "إمامان من أئمة المنهج العلمي في تاريخ الفكر البشري كله(...) و يعدان فاتحة العصر في الفكر الأوربي بسبب المنهاج الجديد ،و مع ذلك فيكاد لا يكون في منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطا من شروط النظرة العلمية التي نثر أصولها على صفحات كتبه نثرا"(2). و يقارن الكاتب بين ما يدعو إليه ديكارت من عدم التسليم بأية فكرة إلا إذا كانت من اليقين الذي لا يرقى إليه شك و بين ما يقوله الغزالي عن العلم اليقيني "الذي تنكشف فيه العلوم انكشافا لا يبقى معه ريب"(3) لكونهما (الغزالي وديكارت) اعتمدا المنهج الرياضي الذي يقوم على استخراج النتائج اليقينية من مسلمات يقينية بحكم كونها حقائق أولية بديهية

[1] -الغزالي :المنقذ من الضلال: مصدر سابق : ص ص :81-82.
[2] - د/ زكي نجيب محمود: المعقول و اللامعقول في ثراتنا الفكري : مصدر سابق: ص :320.
[3] - الغزالي : المنقذ من الضلال : مصدر سابق :ص :82.

كالاثنين أكثر من الواحد ،بعد الشك في المعلومات التي سبق تحصيلها عن طريق ما يسميه الغزالي بـــ "الجليات"و هي "الحواس و الضروريات" وقبل ذلك الشك في "التقليدات"و يوضح الغزالي خطوات منهجه فيقول "... ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلا عن علم موصوف بهذه الصفة (صفة اليقين) إلا في الحسيات و الضروريات ،فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات و هي الحسيات والضروريات فلابد من إحكامها أولا لأتيقن أن ثقتي بالمحسات و أماني من الغلط في الضروريات من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليدات ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات (...) فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسات والضروريات و انظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسات أيضا و أخذ يتسع هذا الشـــك فيــــها ويقول: من أين الثقة بالحـــواس و أقواها حاسة البصر ،وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك وانه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف نو تنظر إلى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار.هذا و أمثاله من المحسات يحكم فيها حـــاكم الحس بأحكـــامه و يكذبه حاكم العقل و يخونه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته"(1) .وهنا يتوقف الدكتور زكي نجيب محمود ليحذر القارئ من سرعة الظن بأن الغزالي ومن بعده ديكارت قد أصابا الحق حين تشككا في صدق الحواس على نحو ما فعلا فيقول: " فأقول في ذلك ما قاله فلاسفة التحليل التجريبيون المعاصرون في نقدهم لديكارت ،أن ما قد ظنه الغزالي خطأ وقعت فيه حاسة البصر ثم صححه العقل ،إنما هو خطأ في

[1] - أبو حامد الغزالي :المنقذ من الضلال: مصدر سابق.ص :83.

الاستدلال العقلي لا في الإدراك الحسي وذلك أنني إذا رأيت الظل واقفا غير متحرك فاستدللت من ذلك نفي الحركة عنه ، فإنما كان الخطأ هو في هذا الاستدلال لأن الذي نبهني للخطأ بعد ذلك هو لقطة حسية أخرى جاءتني عن طريق المشاهدة –و المشاهدة إدراك بحاسة البصر بعد ساعة – كما يقول الغزالي ،وكذلك حين رأيت الكوكب صغيرا في مقدار دينار فالخطأ هنا هو أن أستدل مما أراه نتيجة لا تلزم بالضرورة عنه،والواجب المنهجي هو أن أقول أن حجم الكوكب في رؤيتي هو كحجم الدينار ،أما ماذا يكون حجمه في الحقيقة فطريق العلم به طريق آخر"(1)

إن الدكتور زكي نجيب محمود يقول :هذا من منطلق الفلسفة الوضعية المنطقية باعتباره " الصوت الوحيد الذي يعبر عنها في شرقنا العربي" كما يقول محمود أمين العالم(2) لذلك فهو يشدد على أن " لا يشكك القارئ كما تشكك الغزالي و ديكارت في أمانة الحواس و ما تدركه ،لان ما تدركه الحواس عن الأشياء الخارجية محال أن تكون كذبا من حيث هو خبرة معينة وقعت لصاحبها ، حتى لو اختلفت الناس جميعا بعد ذلك في خبراتهم عن تلك الخبرة المعينة"(3) وللدكتور مقال بعنوان "الشك الفلسفي" قال فيه "وما هذا الشك الفلسفي إلا كلام يراد به تزجية الفراغ و تسرية الهموم، فيما أظن"(4).

و يواصل الغزالي بسط منهجه فيقول "... فقلت قد بطلت الثقة بالمحسات أيضا ،فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا العشرة

[1] - د/ زكي نجيب محمود :المعقول واللامعقول: مصدر سابق : ص : 324.
[2] -أورده الدكتور أحمد ماضي :في بحث بعنوان :الوضعية المحدثة و التحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي(المؤتمر الفلسفي العربي الأول) مركز دراسات الوحدة العربية .الطبعة الثانية :نوفمبر 1987.ص ص : من 171 إلى 202.
[3] - د/زكي نجيب محمود المعقول و اللامعقول:مصدر سابق .ص :324.
[4] - د/زكي نجيب محمود : قشور و لباب : بيروت ،دار الشروق ،الطبعة 1981 ص :185.

أكثر من الثلاثة و النفي و الإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد و الشيء الواحد لا يكون حادثا قديما ،موجودا معدوما ،واجبا محالا، فقالت الحواس بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسات و قد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني ولولا حاكم؟ العقل لكنت تستمر على تصديقي فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمة كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه وعدم تجلي ذلك لا يدل على استحالته ، فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا و أيدت أشكالها بالمنام وقالت أما تراك تعتقد في النوم أمورا وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا و استقرارا و لا تشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن بجميع متخيلاتك و معتقداتك أمل و طائل فيما تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك و تكون يقظتك نوما بالإضافة إليها فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها"(1).

ويعلق الدكتور زكي نجيب محمود فيقول:"هكذا رسم لنا الغزالي طريقا للشك المنهجي لا نرى بعده ما ننسبه إلى ديكارت ولا ننسبه إليه"(2).

فهل انتهى الغزالي إلى الغاية؟ وهل هذا هو منتهى منهجه ؟

نعم : إن هذا هو منتهى الشك و منتهى المنهج كذلك .

منتهى الشك لأنه ليس بعده إلا السفسطة،

---

[1] -أبو حامد الغزالي :المنقذ من الضلال: المصدر السابق : ص ص:83-84.
[2] ـد/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول : مصدر سابق : ص :326.

ومنتهى المنهج لأنه بداية التراجع عنه

وهذا ما انتهى إليه الغزالي فعلا. إذ لم يوصله "الشك" إلا إلى السفسطة ، ويعترف بذلك فيقول :" فلما خطرت لي هذه الخواطر(يعني الشك في المدركات الحسية و العقلية) و انقدحت في النفس حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر ،إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل و لم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ،فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ،فأعضل هذا الداء ودام تقريبا من شهرين أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق و المقال"(1).

ولم يكن له من مخرج من تلك الأزمة و الشفاء من ذلك المرض – الذي اعتبره البعض مرضا عقليا نتج عن قلق وخوف من خطر سياسي(2)– إلا بالتراجع عن منهجه أي بالتراجع عن الشك في "الضروريات العقلية" لكن هذا التراجع لم يكن بموجب نظر عقلي بل بنور إلهي كشفي.

هذا النور الإلهي الكشفي هو الذي حاول الدكتور زكي نجيب محمود تأويله على غير هذه الصفة ،فقال:" وما هذا النور إلا حقائق يراها صادقة بالفطرة"(3) و الواقع أن هذا التأويل يجانب تماما المعنى الذي يدل عليه منطوق النص الذي هو كالتالي :

"...حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض و عادت النفس إلى الصحة و الاعتدال و رجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على

[1] -أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال: مصدر سابق : ص ص 84-85.
[2] -ينظر : في :د/ عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي : بيروت .دار الأندلس الطبعة الثانية،1981:ص ص :76-82.
[3] -د/زكي محمود : المعقول و اللامعقول : مصدر سابق : ص:85.

أمر و يقين ،ولم يكن ذلك بنظم دليل و تركيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ،و ذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله (...) إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة تم رش عليه من نوره ،فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف و ذلك ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين"(1).

فالنص هنا واضح كل الوضوح ،يعترف فيه الغزالي بشفائه من مرض "السفسطة" التي عاشها "حالا" ولم يعشها"مقالا" .

و يعترف كذلك بتراجعه عن الشك في "الضروريات العقلية" حيث أصبحت "مقبولة وموثوق بها"، و يعترف كذلك بأن هذا التراجع عن الشك " لم يكن بنظم دليل و ترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر" و يعترف أخيرا بأن "ذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف " و التي هي معارف كشفية ، وما ذاك التأويل الذي قال به الدكتور زكي نجيب محمود ،إلا بغرض تبرير التماثل الذي كرسه بين "منهج الشك" عند الغزالي و "منهج الشك" عند ديكارت. و هذا التماثل الذي اكتسب شرعية معرفية مسلما بها لدى كل الذين درسوا هذا الموضوع، و كذلك تكريس القول الشائع بأن الغزالي أوجد و أرسى "قواعد " منهج الشك ،بناءا على ما أبداه من شك في مدركات الحواس و العقل في كتابه " المنقذ من الضلال" غير أنه يمكننا إبداء بعض الملاحظات حول هذا الموضوع فنقول:

[1] -ابو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال :مصدر سابق : ص :85.

أولا : – إن هذا الشك (شك الغزالي في مدركات الحواس و مدركات العقل) هو حال عارض في حياة الغزالي ، على شكل "مرض نفسي " لم يدم أكثر من شهرين ،وهو غير الشك الصحي الذي يجب أن يتحلى به كل باحث ،وهو الذي اعتمده الغزالي و جعله شرطا للمعرفة الصحيحة بقوله:" فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى و الضلالة"(1).

ثانيا:– إن هذا الشك يفتقر إلى القصدية التي يتطلبها المنهج ، بمعنى أن الغزالي لم يكن يقصد "رسم طريق للشك المنهجي" إذ لم يكن مخيرا في ذلك الشك الذي اعتبره هو نفسه "مرضا" و "داءا".

ثالثا:– إن ذلك الشك لم يكن مفكرا فيه أي أنه لم يأت من طريق الإمعان الفكري بل أتى من طريق الخاطر النفسي باعتراف الغزالي نفسه "فلما خطرت لي هذه الخواطر و انقدحت في النفس حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر"(2) وفوق ذلك فهو خاطر مرضي– في نظر الغزالي نفسه– مما ينفي عنه تماما ليس فقط – القصدية بل الرضى كذلك لكن لا يفهم من ملاحظتنا هاته أننا نشترط القصدية والرضى في سلامة الأفكار و جديتها و أصالتها ،فالأفكار الأصيلة و الجدية والسليمة كثيرا ما تأتي من طريق الخاطر تماما مثلما تأتي من طريق الإمعان الفكري المتأتي من إعمال العقل ،لكننا أردنا – فقط – أن نبدي تحفظنا على قول من قال :أن الغزالي قصد وضع قواعد منهج الشك.

[1] -أبو حامد الغزالي : أورده :ناجي حسين جوده : المعرفة الصوفية: بيروت ،دار الجيل ، الطبعة الأولى :1992،ص : 76.
[2] -أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال: مصدر سابق : ص :84.

رابعا: – إن الغزالي لم يكتب عن هذا الشك في إطار متن تدوين العلوم بل في إطار الحكي عن تجربة سفسطائية مر بها ،لذلك فقد حكى عنه (أي الشك) في مدخل الكتاب بعنوان " مدخل السفسطة وجحد العلوم" و اعتبره في هذا المدخل داءً سفسطائيا بقوله " فأعضل هذا الداء (داء الشك) ودام تقريبا من شهرين أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق و المقال"(1) أي أنه عاش هذا الشك السفسطائي كمرض نفسي عارض لكنه لم يقل به ولم يعتمده لا كتابة و لا تدريسا بدليل أن جل كتبه المشهورة كتبها بعد هذه التجربة و لم يعتمد فيها هذا الشك المنهجي أو منهج الشك – ولم يؤثر عنه أنه كان يدعو له في دروسه.

خامسا: – إن هذا المرض السفسطائي أصاب الغزالي مباشرة بعد تحرره من ربقة التقليد " و الارتفاع عن حضيضه إلى بقاع الاستبصار"(2) و مع بداية عمله الدؤوب من أجل " استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك و الطرق لمعرفة غاية العلوم وغائلة المذاهب واغوارها"(3) ولم يباشر الغزالي هذا الجهد النقدي المعرفي (نقد المعرفة)إلا بعد أن شفي من لوثة ذاك المرض (مرض الشك) و لذلك فلا عجب أن جاءت كل كتبه خلوا منه. وهاهو يعترف بكل صفاء ووضوح " ولما شفاني الله تعـــالى من هذا المــــرض بفضـــله و سعة جوده انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق:

1- المتكلمون : وهم يدعون أنهم أهل الرأي و النظر.

[1] -أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، مصدر سابق : ص :85.
[2] - المصدر نفسه : ص :79.
[3] - المصدر نفسه : ص ص : 75-79.

2- الباطنية :وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم و المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

3- الفلاسفة :وهم يزعمون أنهم أهل المنطق و البرهان.

4- الصوفية :وهم يدعــون أنهم خــواص الحضــرة و أهــل الشهــادة و المكاشفة.

فقلت في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق فإن شذ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته (...) فابتدرت سلوك هذه الطريق و استقصاء ما عند هذه الفرق "(1).

واضح - إذن - أن الغزالي بعد أن شفي و عــادت نفســه إلى الصحــة و الاعتدال " ورجعت الضروريات العقلية مقبولة و موثوقا بها لــديــه على أمــر و يقين"(2) اختار "نقد المعرفة" منهجا علميا لــ " درك الحق " والبحث عن اليقين" عوضا عن الشك في مدركات الحواس و الضروريات العقلية الذي لم يوصله إلا إلى السفسطة.

فما هو اليقين الذي كان يبحث عنه الغزالي إذن ؟؟

[1] -ابو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال : مصدر سابق : ص :86.
[2] - المصدر نفسه : ص 85.

ثالثا : مفهوم اليقين عند الغزالي (المماثلة مع ديكارت).

يدرس الدكتور زكي نجيب محمود مفهوم اليقين عند الغزالي بالاعتماد أكثر على كتابـين من كل الكتب التي كـتبها الغـزالي و التي تناول في بعضها مفـهـوم اليـقين . و الكتابان هما : " معيار العلم" و "ميزان العمل"، فالأول – وهو الذي اعتمده أكثر– هو في فن المنطق أما الثاني ، فيكاد يكون تكملة للأول. يقول الغزالي في آخر كتاب " معيار العلم" " و إذا كانـت السعـادة في الدنـيـا و الآخرة لا تنال إلا بالعلم و العمل وكان يشتبه الحقيقي بما لا حقيقة له و افتقر بسببه إلى معيار فكذلك يشتبه العمل الصالح النافع في الآخرة بغيره فيفتقر إلى ميزان تدرك به حقيقته فلنصنف كتابا في ميزان العمل كما صنفناه في "معيار العلم" و لنفـرد ذلك الكتـاب بنفسـه ليتجرد له من لا رغبة له في هـذا الكـتاب " (1) و بحسب الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي الذي حققه عبد الرحمن بدوي في كتابه "مؤلفات الغزالي" فإن الكتابين يعتبران من أوائل ما كتب الغزالي ،فهما في الترتيب الثامن عشر و الواحد و العشرين على التوالي في الترتيب العام لكتب الغزالي التي بلغت أكثر من ثلاثمئة كتاب عدا تلك التي عدت منحولة ، وهذا يعني أن الغزالي كتب الكتابين في بداياته الأولى حين كان شغوفا بالفلسـفة اليونانـية و بالمنطق خاصة و بالكلام و الجدل و المناظرات حتى " أدخله سيلان ذهنه في مضايق الكلام ومزال الأقدام"(2) . ولعل اختيار الدكتور زكي نجيب محمود لهذين الكتابين ،و بالذات من هذه الفترة من حياة الغزالي التي كان يعتقد فيها "أن

[1] - أبو حامد الغزالي : أورده : عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي ،الكويت و كالة المطبوعات .الطبعة الثانية 1977.ص :79.
[2] - الذهبي : أورده عبد الرحمان بدوي : المرجع السابق : ص :527.

العقل أعلى الملكات" 1 إنما لما وجد فيها ما يسهل عليه إقامته الدليل على "صواب " المماثلة التي أقامها بين الغزالي و ديكارت. ففي أول حديثه عن اليقين عند الغزالي بدأ بقوله :"شغل الغزالي بفكرة اليقين على نحو ما رأينا ديكارت بعد ذلك شأن كثيرين من رجال الفلسفة قدامى و محدثين حين أرادوا أن يقيموا بناء الفكر العلمي على أسس لا يطرأ عليها خلل "(2) .

فما هي – إذن – هذه الأسس التي بنى الغزالي عليها اليقين؟؟

يجيب الدكتور زكي نجيب محمود بقوله " و كانت الطريق السائدة بين الفلاسفة أجمعين و الغزالي بينهم أن يتخدوا من منهج العلم الرياضي نموذجا و مادام العلم الرياضي قائما على استخراج النتائج اليقينية من مسلمات مفروض فيها أنها يقينية أيضا بحكم كونها حقائق تراها البديهة رؤية مباشرة ، إذن فقد انجلى الطريق أمامنا، و هو أن نبدأ دائما من حقائق أولية بديهية ثم نستخرج منها ما يلزم عنها و بذلك نضمن اليقين ابتداء ووسطا و إنتهاء وذلك ما حاوله الغزالي "(3) ثم يستشهد بكتاب "معيار العلم " بقول الغزالي " البرهان الحقيقي ما يفيد شيئا لا يتصور تغيره ويكون بحسب مقدمات البرهان فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبدا.و أعني بذلك أن الشيء لا يتغير وإن غفل إنسان عنه كقولنا : الكل أعظم من الجزء و الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية و أمثالها فالنتيجة الحاصلة منها أيضا تكون يقينية"(4). إن هذا الاستشهاد الذي يعتبر العتبة الأولى لبداهة اليقين استثمره

[1] - عبد الرحمان بدوي :مؤلفات الغزالي المرجع السابق : ص :11.
[2] -د/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول: ص ص : 326-327.
[3] - د/ زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول : مصدر سابق ص ص :326-327.
[4] - أبو حامد الغزالي : أورده :د/ زكي نجيب محمود : المعقول و اللامعقول : المصدر السابق ، ص: 327.

الدكتور زكي نجيب محمود ليؤسس عليه استشهادات أخرى على شكل متواليات يتأسس فيها التالي على الذي قبله لينتج في الأخير عن الكل ما يتوخاه الدكتور. و لنتتبع ذلك في تعليقه على النص السابق حيث يقول " والذي تجدر ملاحظته لأهميته هو أن النتيجة العلمية مادامت قد أقيمت على مثل هذا البرهان اليقيني فإنها تكون معصومة من الخطأ عصمة كاملة فإذا عرفنا حقيقة ما بنيت على أسس اليقين العلمي استحال علينا بعد ذلك أن نصدق أحدا يزعم لنا خلافها مهما كانت منزلته ومهما كان مصدره" (1) (لنلاحظ قوله "مهما كانت منزلته و مهما كان مصدره") هذه المتوالية التي تأسست على " البرهان اليقيني" السابــق و نتجت عنه ،ستتأسس عليها – كذلك – متوالية أخرى و تكون نتيجة لها .

وهاهو الاستشهاد: قول الغزالي: "بل لو نقل عن نبي نقيضه فينبغي أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه"(2) .

النص هنا تمهيد لعدم تصديق النبي بتكذيب الناقل عنه فالتدرج البرهاني يتخذ شكل بيداغوجية الانتقال من العام إلى الخاص ،ففي النص الأسبق كانت الدعوة إلى عدم تصديق أي أحد "مهما كانت منزلته و مهما كان مصدره" وفي النص السابق صارت الدعوة إلى تكذيب الناقل عن النبي ،و يعلق الدكتور زكي نجيب محمود هنا ليبادر إلى سد ثغرة قد يخترق منها هذا "الحصن" المنطقي فيقول " وأما أن نحتمل صدق الرواية برغم أنها مناقضة لما أثبتناه

[1] - د/زكي نجيب محمود : المعقول و اللامعقول : المصدر السابق : ص : 327.
[2] - المصدر نفسه : ص :327.

بالبرهان اليقيني على النحو الذي بيناه فأمر لا يجوز وروده"(1) . وهنا الانتقال من الدعوة إلى تكذيب "الناقل عن النبي" إلى الدعوة إلى تكذيب النبي نفسه.

ولأن تكذيب النبي ليس بالأمر الهين حتى ولو خالف "البرهان اليقيني" فقد وجد الدكتور نفسه مجبرا على ربط المتواليات بتمهيد آخر قد يمتص الصدمة فقال " إن الحكاية المروية و المناقضة للبرهان العلمي و التي يزعم قائلها أنه يرويها عن نبي إذا لم يكن تأويلها إلى ما يقبله العقل ممكنا(نلاحظ هنا التأويل يقوم بدور الواقي من الصدمة). والصدمة هي في هذا الاستشهاد:" فشك في نبوة من حكي عنه بخلاف ما عقلت إن كان ما عقلته يقينا""(2). فهذه نتيجة دحرج الدكتور (داعية الوضعية المنطقية)(*) القارئ إليها.

و هو في غاية النشوة يتساءل ممتنا " فماذا يريد العربي في عصرنا أساسا أقوى من هذا الأساس ليكون به علمي المنهج و النظر"(3)

بل إن الدكتور ينتشي أكثر حينما يقرر و بدون تردد أسبقية الغزالي على غيره من علماء أوربا بقوله " ولقد تنبه ديكارت وبيكون معا بعد الغزالي بخمسة قرون إلى خطورة هذا الأساس المنهجي في التفكير لأنهما جاءا في أعقاب قرون دينية هي القرون الوسطى حيت كانت الحجة التي تقام على فكرة ما، هي أنها منسوبة لفلان الفلاني من القدماء أو مأخوذة من الكتاب الفلاني

---

[1] - المصدر نفسه : ص : 327.

[2] -المصدر نفسه : ص : 327.

[*] - يقول الدكتور زكي نجيب محمود " إنني في الفلسفة نصير الوضعية المنطقية " ينظر : كتاب قشور ولباب : مصدر سابق ، ص :160.

[3] - د/زكي نجيب محمود :المعقول و اللامعقول : مصدر سابق : ص : 327.

الذي هو موضع ثقة و تصديق ،فقال الرجلان ديكارت في فرنسا وبيكون في انجلترا أن صدق الفكرة لا يقام على قائلها مهما يكن شأنه ،وكذلك قال الغزالي قبلهما في أكثر من موضع من كتبه الكثيرة " (1).

وبعد أن يطمئن الدكتور زكي نجيب محمود على هذه المماثلة يعود إلى الحقائق الأولية التي يقام على منهجها بناء العلم اليقيني ليتسائل عن متى تكون الحقيقة الأولية أولية؟ ليجيب نقلا عن الغزالي فيقول " يقول الغزالي في "معيار العلم" إن الأولي يقال على وجهين " أحدهما ما هو أولي في العقل أي لا يحتاج في معرفته إلى وسيط كقولنا :الاثنان أكثر من الواحد. و الثاني أن يكون بحيث لا يمكن إيجاب المحمول أو سلبه على معنى آخر أعم من الموضوع .فإذا قلنا " الإنسان يمرض ويصح لم يكن ذلك أوليا له بهذا المعنى إذ يقال على ما هو أعم منه وهو الحيوان نعم للحيوان أولي لأنه لا يقال على ما هو أعم منه"(2) وبعد أن يشرح الدكتور زكي نجيب محمود هذه الفكرة التي اتضح من خلالها نوع "اليقين" الذي قصده الغزالي في هذه المرحلة من حياته العلمية و هو " اليقين الرياضي " ، أصر الدكتور على إعادة تأكيد ذلك بالقول " هذا هو ما يحدد به الغزالي شروط الحقيقة الأولية التي هي أساس البناء العلمي اليقيني كائنا ما كانت مادة العلم الذي نقيم بناءه(...) إن هذه الوجهة من النظر التي تقيس النظر العلمي السليم بمعيار الفكر الرياضي القائم على الأوليات قد شاعت خلال العصور الفلسفية كلها ،ولكنها بطلت الآن ولم يعد يقول بها أحد من فلاسفة العلوم "(3).

---

[1] - المصدر نفسه : ص :328.
[2] - أبو حامد الغزالي :أورده : د/ زكي نجيب محمود : المعقول و اللامعقول : المصدر السابق ص :329-330.
[3] - د/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول: مصدر سابق ، ص : 330.

إن هذه الملاحظة ،قد تدعونا للتساؤل عن إمكانية تطور مفهوم اليقين لدى الغزالي ،وتدعونا للتساؤل كذلك عن لماذا أقتصر الدكتور زكي نجيب محمود على إبراز مفهوم اليقين عند الغزالي –فقط– بوصفه يقينا رياضيا وأهمل أو تجاهل دلالات أخرى لمفهوم اليقين يكون الغزالي قد قال بها في كتبه و خاصة تلك التي ألفها أثناء الخلوة و بعد الخلوة؟؟ أم أن الدكتور لم يقف على أي تغير في دلالة المفهوم على امتداد عمر الغزالي العلمي؟؟

الواقع أن الخلوة كانت عتبة فارقة في حياة الغزالي كلها بين ما قبلها و ما بعدها ،بدءا من إخلاص النية في أعمـــاله كلها و التي من أجلـــها تعـــلم العـــلم و تعلـــيمه " ولاحظت أعمالي و أحسنها التدريس و التعليم فإذا أنافيها مقبل على علوم غير مهمة و لا نافعة في طريق الآخرة ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها و محركها طلب الجاه و انتشار الصيت"(1). وانتهاء بسلوكه الذي تغير تماما من النقيض إلى النقيض ، فقد روى الذهبي في سير أعلام النبلاء عن أحدهم أنه قال " وقد زرته (أي الغزالي) مرارا وما كنت أحدس في نفسي مع ما عهدته عليه من الزعارة و النظر إلى الناس بعين الاستخفاف كبرا و خيـــلاء و اعتزازا بما رزق من البســـطة و النطق و الـــذهن و طلب العلو (كان هذا قبل الخلوة) أن صار على الضد و تصفى عن تلك الكدورات و كنت أظنه متلحفا بجلبـــاب التكلف متـــنمسا بما صار إليه فتحققت بعد السبـــر و التنقير أن الأمر على خلاف المظنون و أن الرجل أفاق بعد الجنون"(2) وكان هذا بعد الخلوة .

[1] - أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال .مصدر سابق ،ص :124.
[2] - الإمام الذهبي : أورده : عبد الرحمان بدوي : مؤلفات الغزالي : مرجع سابق ، ص :528.

فإذا كان سلوك الغزالي قد تغير هذا التغير الجدري* بعد الخلوة فما كان ذلك ممكنا إلا بعد تصحيح النية في ممارسة العلم تعلما و تعليما. و تصحيح النية لا ينتج عنه – فقط – تصحيح السلوك، بل و ينتج عنه كذلك – وهذا هو الأهم في بحثنا– تصحيح المفاهيم. ومن المفاهيم التي بادر الغزالي إلى تصحيحها هي اعتباره :" العقل أعلى الملكات الإدراكية " و هذا الاعتبار هو الذي حدد مفهوم اليقين الذي سماه الدكتور زكي نجيب محمود " اليقين الرياضي " و لأن العقل لم يعد أعلى الملكات الإدراكية عند الغزالي بعد الخلوة فإن اليقين تبعا لذلك لم يعد يتحدد به ، بل أصبح يتحدد ب "طور آخر وراء العقل" " تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها أمورا العقل معزول عنها كعـــزل قوة التمييز عن إدراك المعقـــولات و كعزل قوة الحس عن مدركات التمييز"(1) ،وهذا "الطور" هو الكشف2 والذوق3 الذي هو كالمشاهدة و محله القلب.

و لا يوجد إلا في سلوك طريق التصوف الذي يصقل ويصفي القلب كما تصقل المرآة و يجعله مستعدا لأن تتجلى فيه العلوم اليقينية ، فالقلب الصقيل هو "بالإضافة إلى حقائق المعلومات كالمرآة بالإضافة إلى صور المتلونات ، فكما أن للمتلونات صورة، و مثال تلك الصورة ينطبع في المرآة و

---

* - يقول أبو بكربن العربي شاهدا عن هذا التغير الجدري " رأيت الإمام الغزالي في البرية وبيده عكازه وعليه مرقعة وعلى عاتكه ركوة وقد كنت رأيته ببغداد يحضر مجلس درسه نحو أربعمائة عمامة من أكابر الناس و أفاضلهم، يأخذون عنه لعلم قال :فدنوت منه وسلمت عليه و قلت له : يا إمام أليس تدريس العلم ببغداد خير من هذا؟ قال : فنظر إلي شزرا وقال : لما طلع بدر السعادة في فلك الإدارة ، أو في سماء الإدارة و جنحت شمس الوصول في مغارب الأصول.

تركت هوى ليلى وسعدي بمنزل   وعدت إلى تصحيح أول منزل
ونادت في الأشواق مهلا فهذه   منازل من تهوى رويدك فانزل
غزلت لهم غزلا دقيقا فلم أجد   لغزلي نساجا فكسرت مغزلي

أورده : الطاهر المعموري : الغزالي و علماء المغرب : الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب/ تونس : الدار التونسية للنشر : الطبعة الأولى:1990ص ص :66-67.

[1] - أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال : مصدر سابق ، ص : 131.

[2] - الكشف في الاصطلاح الصوفي : هو الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية و الأمور الحقيقية وجود ا وشهودا (الجرحاني : التعريفات : ص : 155.)

[3] - الذوق : في الاصطلاح الصوفي هو في معرفة الله عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق و الباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره"(الجرحاني : التعريفات : ص: 93.)

يحصل منها كذلك لكل معلوم حقيقة و لتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب و تتضح فيها (...) فالقلب مرآة مستعدة لأن يتجلى فيها حقيقة الحق في الأمور كلها" (1) وحقيقة الحق هي اليقين الذي ما بعده يقين و الذي يتوقف إدراكه على تصفية القلب وتزكيتـــه و إنما خلت القلوب من العلوم اليقينية إلا بسبب "كدورة المعاصي والخبث الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات فإن ذلك يمنع صفاء القلب و جلاءه فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته و تراكمه"(2) ويعرف الغزالي هذا القلب المدرك للعلوم اليقينية : "هو لطيفة ربانية روحانية و تلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العالم العارف من الإنسان (...)وحيث ورد في القرآن والسنـــة لفـــظ القلب فالمراد به المعنى الذي يفقه من الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء "(3) ويربط الغزالي بين تزكية القلب و بين حصول أنوار الإيمان وإشراق نور المعرفة فيه، وتبعا لذلك يقسم تجلي أنوار ذلك الإشراق و الإيمان إلى ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى :"إيمان العوام ،وهو إيمان التقليد المحض"

و **الثانية** :" إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام"

الثالثة :"إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين"(4)

---

[1] - أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين: الجزء السابع ، دار الفكر ، الطبعة الثانية 1980.ص ص :22-23.
[2] - المصدر نفسه : ص :23.
[3] - المصدر نفسه : ص : 6 و8 .
[4] - أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين : الجزء السابع : مصدر سابق ، ص ص :26 و 27.

و يضرب الغزالي مثلا لهذه المراتب :"بأن تصديقك بكون زيد مثلا في الدار " له ثلاث درجات:

الأولى : أن يخبرك من جربته بالصدق و لم تعرفه بالكذب و لا أتهمته في القول فإن قلبك يسكن إليه و يطمئن بخبره بمجرد السماع ،وهذا هو الإيمان بمجرد التقليد و هو مثل إيمان العوام .

الرتبة الثانية : أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار و لكن من وراء جدار فتستدل به على كونه في الدار فيكون إيمانك و تصديقك و يقينك بكونه في الدار أقوى من تصديقك بمجرد السماع ، وهذا إيمان ممزوج بدليل و الخطأ أيضا ممكن أن يتطرق إليه إذ الصوت قد يشبه الصوت و قد يمكن التكلف بطريق المحاكاة إلا أن ذلك قد لا يخطر ببال السامع لأنه ليس يجعل للتهمة موضعا و لا يقدِّر في هذا التلبيس و المحاكاة غرضا.

الرتبة الثالثة: أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينيك و تشاهده و هذه هي المعرفة الحقيقية و المشاهدة اليقينية و هي تشبه معرفة المقربين و الصديقين لأنهم يؤمنون عن مشاهدة فينطوي في إيمانهم إيمان العوام و المتكلمين و يتميزون بمزية بينة يستحيل معها إمكان الخطأ"(1) ومن هنا يفرق الغزالي بين طريق الصوفية في إدراك اليقين و طريق "النظار (الفلاسفة و المتكلمين) فالعلوم و المعارف التي تحصل في القلب تختلف من حيث طرق حصولها "فتارة تهجم على القلب كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري و تارة تكتسب بطريق

---

[1] -المصدر نفسه : ص ص :27 و 28 .

الاستدلال والتعلم فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب و حيلة الدليل يسمى إلهاما و الذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا و استبصارا (...) و الأول يختص به الأولياء و الأصفياء و الثاني وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء ،وحقيقة القول فيه أن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها وإنما حيل بينه و بينها (بالموانع من الكدورات و المعاصي) فهي كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب و بين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة و تجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها"(1) ولأن هذه الطريقة التي بها يتلقى القلب أويلهم العلوم الدنية اليقينية قد يصعب على الكثير فهمها أو تصورها فإن الغزالي عمد إلى إيضاح ذلك بمثال محسوس قال فيه: "إنه لو فرضنا حوضا محفورا في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه و يحتمل أن يحفر أسفل الحوض و يرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي فينفجر الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى و أدوم و قد يكون أغزر و أكثر ،فذلك القلب مثل الحوض و العلم مثل الماء و تكون الحواس الخمس مثال الأنهار و قد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس و الاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علما و يمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة و العزلة و غض البصر و يعمد إلى عمق القلب بتطهيره و رفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله "(2) .

[1] - أبو حامد الغزالي :المصدر السابق: ص :32.
[2] - المصدر نفسه : ص ص :35 و 36 .

إن ما يمكن ملاحظته في هذا النص ، هذا الازدواج الوظيفي للحواس في علاقتها بالقلب ، فهي تارة تكون رافدا معرفيا و تارة أخرى تكون حاجبا معرفيا ، ولقد أشار إلى هذا المعنى كذلك محي الدين بن عربي حيث حذر من الجمع بين العلم الذي اقتضاه الدليل العقلي أو حصل عن طريق الحواس و بين العلم الموروث عن طريق الإلهام و الكشف "ولا تطلب الجمع بين الطريقتين (...) واحذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمان فتحرم عين اليقين "(1) بمعنى : لا تجعل علوم الكشف و الذوق موضوعا لتفسيراتك العقلية فتحجبك عن علوم "عين اليقين" من حيث كنت تحاول إدراكها " فعين اليقين " عند الصوفية هي علوم اللوح المحفوظ ، وعلوم اللوح المحفوظ لا تدرك لا بالحواس و لا بالعــقل و لكنها تدرك بالقلب عن طريق الذوق و الكشف "فالقلب –كما يقول الغزالي – قد يتصور أن يحصل فيه حقيقة العالم و صورته تارة من الحواس و تارة من اللوح المحفوظ ،كما أن العين يتصور أن يحصل فيها صورة الشمس تارة من النظر إليها و تارة من النظر إلى الماء الذي يقابل الشمس و يحكي صورتها فمهما ارتفع الحجاب بينه و بين اللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه و تفجر إليه العلم منه فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجابا له عن مطالعة اللوح المحفوظ ،كما أن الماء إذا اجتمع في الأنهار منع ذلك من التفجر في الأرض وكما أن من نظر إلى الماء الذي يحكي صورة الشمس لا يكون ناظر؟ إلى نفس الشمس. فإذن للقلب بابان ،باب مفتوح على عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ و<عالم الملائكة وباب مفتوح على الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة (...) فأما

---

[1] - محي الدين بن عربي : كتاب الوصايا (ضمن رسائل بن عربي) مصدر سابق : 391.

انفتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك وأما انفتاح بابه الداخل إلى عالم الملكوت و مطالعة اللوح المحفوظ فتعلمه علما يقينيا بالتأمل في عجائب الرؤيا و اطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل أو كان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس و إنما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى(...) فإذن الفرق بين علوم الأولياء و الأنبـــياء وبين عـــلوم العـــلماء و الحكماء هذا وهو أن علومهم تأتي من داخل القلب من الباب المنفتح إلى عالم الملكوت ، وعلم الحكمة يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك"(1).

أين هذا الكلام من ذاك الذي استشهد به الدكتور زكي نجيب محمود من كتاب "معيار العلم"، خاصة بطريقة انتقائية، إسقاطيه، تماثلية، كان كل هدفها هو " ديكرتة " (من ديكارت) الغزالي و " بيكوننته " (من بيكون) بأثر رجعي؟ !.

و لأن المبحث الذي نحن بصدده لا يحتمل أكثر مما قلناه عن " اليقين" عند الغزالي فسنكتفي بما قلناه ،و إلا فإن ما كتبه الغزالي عن "اليقين" في كتبه الكثيرة أكبر من أن يقال في مبحث صغير كهذا.

إنما أردنا فقط أن نشير إلى أن الغزالي لم يقل بـــ " اليقين الرياضي " – فقط – كما حاول الدكتور زكي نجيب محمود – إيهام قارئه – بل إنه استقر – أثناء الخلوة و بعدها – على القول كذلك باليقين الكشفي القلبي الصوفي الذي

[1] - أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين : الجزء السابع : مصدر سابق : ص ص : 35- 38 .

يسمى في الاصطلاح الصوفي " عين اليقين " و " حق اليقين" و إن لم ينكر الغزالي " علم اليقين " و الذي هو "ما كان بشرط البرهان لأرباب العقول " كما يقول القشيري(1) و " علم اليقين" هو الذي حـرص الدكتـور زكي نجيـب محمود على إبـرازه و التركيز عليه،و في المقابل أهمل و تجاهل تماما " عين اليقين " الذي هو "ما كان بحكم البيان أي بطريق الكشف وهو لأصحاب العلوم الذين ثبتت علومهم و توالت على قلوبهم حتى استغنوا عن البرهان "(2) كما تجاهل " حق اليقين " و هو ما كان بنعت العيان و هو لأصحاب المعارف الذين غلب على قلوبهم ما شغلهم عن ذكر غير الله(3).

رابعا : مفهوم العقل عند الغزالي.

يعنون الغزالي الباب السابع من الجزء الأول من كتاب : إحياء علوم الدين كالتالي :"في العقل و شرفه وحقيقته وأقسامه " ويبدأ " ببيان شرف العقل " فيقول مستفتحا "اعلم أن هذا ممن لا يحتاج إلى تكلف في إظهاره لاسيما وقد ظهر شرف العلم من قبل العقل و العقل منبع العلم و مطلعه و أساسـه و العلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة و النور من الشمس و الرؤية من العين فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا و الآخرة"(4) ثم يورد الغزالي الكثير من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية و أقوال الصحابة و العلماء للاستشهاد بها على فضل العقل و شرفه . ومن أشهر الأحاديث التي وردت في العقل ما يسمى بـ "حديث العقل"(5) وهو قوله صلى

[1] - أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف : مصدر سابق : ص : 151.
[2] - المصدر نفسه : ص :151.
[3] - الصفحات من : 140 إلى 152.
[4] - المصدر نفسه : ص :140.
[5] - يقدح ابن تيمية و أتباعه في صحة هذا الحديث

الله عليه وسلم "أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال الله عز وجل وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك ، بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب"

ويعقب الغزالي بسؤال افتراضي :"فإذا قلت :فهذا العقل إن كان عرضا فكيف خلق قبل الأجسام ،وإن كان جوهرا فكيف يكون جوهرا قائما بنفسه ولا يتحيز؟" ويجيب :"فاعلم أن هذا من علم المكاشفة فلا يليق ذكره بعلم المعاملة ،وغرضنا الآن ذكر علوم المعاملة"(1) . ولعل هذا هو الذي طمأن الدكتور زكي نجيب محمود (داعية الوضعية المنطقية)على أن يعتمد كتاب إحياء علوم الدين لعرض مفهوم العقل عند الغزالي – وقد رأينا كيف أنه تفادى اعتماد هذا الكتاب حين عرضه لمفهوم " اليقين" و علاقته بالحواس و العقل و القلب– حتى لا يقع على مفاهيم قد تصطدم مع قناعاته و مع ما يريد تقريره.

قال الغزالي في مفهوم العقل مايلي:

" اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل و حقيقته وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقا على معان مختلفة فصار ذلك سبب اختلافهم و الحق الكاشف للغطاء فيه : أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان، كما يطلق اسم العين مثلا على معان عدة ،و ما يجري هذا المجرى ، فلا ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حد واحد بل يفرد كل قسم بالكشف عنه.

[1] - المصدر نفسه : ص : 142.

أما **المعنى الأول** : فهو الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم و هو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية و تدبير الصناعات الخفية الفكرية و هو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي حيث قال في حد العقل :إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية.

المعنى الثاني :- هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات و استحالة المستحيلات : كالعلم بأن الاثنين أكثر من الـــواحـــد و أن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد .وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل : إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات و استحالة المستحيلات.

المعنى الثالث : علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال فإن من حنكته التجارب و هذبته المذاهب يقال إنه عاقل في العادة و من لا يتصف بهذه الصفة فيقال إنه غمر جاهل فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلا.

المعنى الرابع :- أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور و يقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة و يقهرها فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلا ، من حيث إن إقدامه و إحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة فالمعنى الأول هو الأس و المنبع و الثاني هو الفرع الأقرب إليه و الثالث فرع الأول و الثاني إذ بقوة الغريزة و

العلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب ، و الرابع هو الثمرة الأخيرة و هي الغاية القصوى فالأولان بالطبع و الأخيران بالاكتساب "(1)

ويلاحظ الغزالي اختلاف الناس حول هذه المعاني للعقل ،و يعرب عن ذلك بصيغة من يرد على من قال خلاف ذلك "قد اختلف الناس في تفاوت العقل و لا معنى للاشتغال بنقل كلام من قلّ تحصيله بل الأولى و الأهم المبادرة إلى التصريح بالحق ، و الحق الصريح فيه أن يقال : إن التفاوت يتطرق إلى الأقسام الأربعة سوى القسم الثاني و هو العلم الضروري بجواز الجائزات و استحالة المستحيلات (...) و كل ما يدركه إدراكا محققا من غير شك ، و أما الأقسام الثلاثة فالتفاوت يتطرق إليها"(2) و بعد أن يدل على هذا التفاوت و يعرضه ، يعود فيؤكد أن "من أنكر تفاوت الناس في هذه الغريزة (العقل) فكأنه منقلع عن ربقة العقل"(3).

إن الدكتور زكي نجيب محمود بعد أن ينهي عرضه المختصر لمعاني العقل الأربعة – التي لا يخفي رضاه عنها- يعود- تبعا لذلك فيؤكد الإشادة بعقلانية الغزالي " إلى هنا و إما منا الغزالي عقلاني النظر إلى أقصى الحدود لا يختلف و لا يتخلف في مضمار العقل عن أئمة المنهج العقلي على طول التاريخ الفكري من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه"(4).

---

[1] - أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين : المصدر السابق : ص ص : 145-146.
[2] - المصدر نفسه : ص :149.
[3] - المصدر نفسه : ص :150.
[4] - د/زكي نجيب محمود : المعقول و اللامعقول ، مصدر سابق ،ص :334.

و بعد هذه الإشادة – مباشرة – يعرب عن شكه في صدقية هذه العقلانية التي و إن قال بها الغزالي نظريا إلا انه لم يمارسها عمليا في كتبه – حسب رأي الدكتور زكي نجيب محمود " لكن الذي يستوقف نظري هو أنني لا أجد المنهج العقلاني الذي أوصى به الغزالي مطبقا عند الغزالي نفسه في ما بحـــث و كـــتب و ألف .و إلا ففي أي كتاب من كتبه نراه قد حرص على أن يقيم نتائجه على أفكار أولية بالمعنى المنطقي لهذه العبارة أي بالمعنى الذي يجعل تلك الأفكار الأولية فطرية في جبلة الإنسان لا سبيل إلى إنكارها لأن إنكارها تنكر منا لتلك الفطرة"(1).

لكن الدكتور لم يسأل قبل ذلك في أي كتاب من كتبه حرص الغزالي على أن يقيم نتائجه على عكس ذلك؟ غير أنه يعمد إلى تبرير تشككه بالقول " إنه ليغلب على الغزالي في تأليفه ،طريقته مثلا في إحياء علوم الدين أين يبدأ بذكر المأثور من أقوال السلف في الموضوع الذي يهم بالكتابة فيه ثم ينطلق على أساس هذا المأثور فيذكر للقارئ ما أراد أن يذكره فكأنه يبدأ بالرواية عن الماضي ليجعل تلك الرواية سنده فيما ينوي أن يقوله وذلك بعنيه ما حذرنا من فعله إذا أردنا لأنفسنا منهجا عقليا في ميادين الدراسة على اختلافها إن قولنا :"قال فلان" مهما تكن منزلة فلان هذا هو أبعد ما يكون عن الاستناد إلى أفكار أولية يقينية بحكم منطقها لا بحكــم منزلة قائلها "(2).

ماذا كان ينتظر الدكتور زكي نجيب محمود من الغزالي ليكون علمي المنهج ؟

---

[1] - المصدر نفسه : ص : 334.
[2] - المصدر نفسه: ص : 334.

هل كان ينتظر منه مثلا و قد تناهى إلى علمه حادثة الخليفة عمر مع سارية أن يكذبها لكونها تتعارض مع المنطق و مع المعقول رغم مكانة وصدقية عمر و سارية و رغم مكانة و صدقية الصحابة و التابعين و تابعي التابعين و العلماء الذين نقلوها بالتواتر؟

وكيف كان مطلوبا من الغزالي أن يستند في هذه الحادثة إلى أفكار أولية يقينية ؟ و ما هي هذه الأفكار الأولية اليقينية؟ ، المطلوب الاستناد إليها في هذه الحادثة ...مثلا؟

الواقع أن ما لاحظه الدكتور زكي نجيب محمود من عدم التزام الغزالي بالمنهج العلمي الموصل إلى اليقين إنما يدل و يؤكد ما أشرنا إليه سابقا من أن الدكتور لم يدرس الغزالي دراسة تراعي تجربته العلمية و تراعي –كذلك– تطور دلالات جهازه المفاهيمي قبل الخلوة و بعدها.

و إلا، فإن الغزالي يحدد بكل وضوح في كتاب المنقذ من الضلال الأقنية التي بها نصل إلى اليقين ،و هي :

- البرهان
- الذوق والكشف.
- التسامع والتجربة بحسن الظن.

"فالتحقيق بالبرهان– علم و ملامسة عين تلك الحالة ذوق و القبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان فهذه ثلاث درجات ،ووراء هؤلاء قوم

جهال هم المنكرون لأصل ذلك"(1). ليس هذا – فحسب – بل إن الغزالي يؤكد حصول اليقين بالتواتر و التسامع فضلا عن المشاهدة بقوله" فإن وقع لك الشك في شخص معين أنه نبي أم لا ؟ فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله إما بالمشاهدة أو بالتواتر و التسامع"(2)

ويقول الغزالي في تأكيد التواتر كمصدر للمعرفة اليقينية في حديثه عن "ما يجب تصديقه " ما يلي "ما أخبر عنه عدد التواتر فإنه يجب تصديقه ضرورة و إن لم يدل عليه دليل آخر فليس في الإخبار ما يعلم صدقه بمجرد الإخبار إلا المتواتر و ما عداه فإنما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه "(3) فأين التناقض – إذن– وأين التخلي عن الالتزام العملي بمنهج البحث عن اليقين الذي نظَّر له الغزالي ؟ ؟

و إن كان هناك من تناقض فهو في أقوال الدكتور زكي نجيب محمود الذي تخلى عن منهجه " الوضعي المنطقي " في إدراك اليقين ، حين عدَّ هو الآخر أو بالأحرى ذكر بعض اقنية " الإدراك السليم " بقوله "و للإدراك السليم صور ليست كلها أقيسه أرسطية جفت في هياكلها عصارة الحياة، بل إن منها ما هو أقرب إلى عفوية الطفل في إدراكه ومنها ما هو ممتزج بالسخـــرية اللطــيفة و منها ما هو إدراك بالبصيرة النافذة تصل إلى الحق بلمحة واحدة"(4).

---

[1] - أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال : مصدر سابق : ص :128.

[2] - المصدر نفسه ن ص: 132.

[3] -أبو حامد الغزالي : المستصفى في علم الأصول :بيروت دار الكتب العلمية ،1996. ص : 112.

[4] - د/ زكي نجيب محمود : المعقول و اللامعقول : مصدر سابق : ص :19.

فما معنى الإدراك الممتزج بالسخرية اللطيفة؟؟ و هل هو أكثر سلامة وعلمية من الإدراك بالتواتر ؟؟

إن الدكتور زكي نجـــيب محمود ، لم يتوقـــف عند حد هذه " التهمة " بل يضيف إليها " تهمة" أخرى و هي " مهاجمة العقل" فيقول:"أرى أني أميل إلى القول بأن الغزالي حين نصب نفسه للهجوم على الفلسفة الأرسطية كما رآها فيما كتبه الفارابي و ابن سينا كان في حقيقة أمره قد نصب نفسه لمهاجمة العقل إذا ما مسَّ هذا العقل قضية إيمانية في مجال الدين ولم يكن هذا هو منهجه العلمي الذي أوصى باصطناعه عند النظر"(1) . لكن الدكتور لم يذكر لنا في أي كتاب " أوصى " الغزالي بمناصرة العقل إذا ما مسَّ هذا العقل قضية إيمانية في مجال الدين ؟ بل و يناقض الدكتور نفسه حينما يستشهد بنصوص للغزالي تثبت فعلا أن الغزالي لم يوص بمناصرة العقل إذا ما مسَّ أصلا من أصول الدين : فيقول :

"يقول الغزالي في المقدمة الثانية لكتابه " تهافت الفلاسفة" إن الخلاف بين الفلاسفة يقع في ثلاث أقسام . لا يهمه منها إلا قسم واحد :

فأولا : قد يختلف الفلاسفة على لفظ مجرد وطريقة استعماله كاختلافهم على الاسم " جوهر" حين يشيرون به إلى الله ، فيقول بعضهم عن "الجوهر" أنه " الموجود لا في الموضوع " أي أنه هو القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يستند إليه ، و يرد عليهم آخرون بقولهم إن الجوهر إنما يتحيز في مكانه

---

[1] - المصدر نفسه: ص :336.

" و هنا يعلق الغزالي بقوله " إننا إذا اتفقنا على معنى اللفظ بأنه هو قيام الموجود بنفسه دون حاجة منه إلى سواه فماذا يهم إذا أطلقنا على مثل هذا الموجود اسم "جوهر" أو لم نطلقه؟ إن هذا إنما يكون من قبيل البحث اللغوي الذي لا ضير علينا منه.

وثانيا :- قد يختلف الفــلاسفة على أفــكار ليست مما يصدم أصلا من أصــول الدِّين " ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جنى على الدين ... فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريبة ، فمن يطلع عليها و يتحقق أدلتها ... إذا قيل له : إن هذا خلاف الشرع لم يسترب فيه وإنما يستريب في الشرع ... و أعظم ما يفرح به الملا حدة أن يصرح ناصر الشرع بأن ما قد ثبت بالبراهين العقلية على خلاف الشرع فيسهل عليهم طريق إبطال الشرع إن كان شرطه أمثال ذلك .

وثالثا:- قد يجيء الاختلاف بين الفلاسفة حول أمر يتعلق بأصل من أصول الدين كالقول في حدود العالم وصفات الصانع و بيان حــشــر الأجســاد و الأبدان الخ"(1) و يعلق الدكتور زكي نجيب محمود بالقول " هذا القسم الثالث من اختلافات الفلاسفة هو ما يهتم به الغزالي لماذا؟ لأنه يخشى أن يؤدي النظر العقلي إلى نتيجة تصدم أصلا من أصول الدين ، وهو موقف لا يكون إلا من رجل لا يريد لحكم العقل أن يكون مطلقا فيحدد له ما يجوز له أن يتناوله وما لا يجوز ولو كان الغزالي عقلانيا صرفا لما وجد فرقا عند العقل بين أن يكون الموضوع المطروح للنظر من القسم الأول أو من

[1] ابوحاد الغزالي : أورده د/ زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول :ص : 337.

الثاني أو من الثالث و أعني الأقسام التي ذكرناها عنه مند قليل لأن الأمر عندئذ يصبح مرهونا بمنهاج السير وحده بغض النظر عند مادة الموضوع"(1). في هذا التعليق القصير حكم الدكتور زكي نجيب محمود على الغزالي بثلاثة أحكام :

أولا :- إن الغزالي يخشى أن يؤدي النظر العقلي إلى نتيجة تصدم أصلا من أصول الدين.

ثانيا : - لا يريد لحكم العقل أن يكون مطلقا .

ثالثا:- ليس عقلانيا صرفا .

وهذه الأحكام تثبت فعلا تناقض الدكتور ، ففي الحكم الأول لم يأت الدكتور بجديد إنما حصل حاصلا وقد كان منتظرا منه أن يثبت أن هذا " لم يكن هو منهج الغزالي العلمي الذي أوصى باصطناعه عند النظر" كما ادعى قبل قليل .

أما في الحكم الثاني و الثالث ، فلم يأت فيهما - كذلك - بجديد ، فقد نقل الدكتور كثيرا من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية التي استشهد بها الغزالي على شرف العقل و تدل كلها على ربط العقل بالشرع و منها مثلا هذا الحديث الذي رواه عمر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال " ما اكتسب رجل مثل فضل عقل يهدي صاحبه إلى هدى و يرده عن

---

[1] -المصدر نفسه : ص : 337.

ردى و ما تم إيمان عبد و لا استقام دينه حتى يكمل عقله" (1) و لو كانت نية الغزالي وقصده أن يكون "عقلانيا صرفا " لآمن باليقين العقلي فقط ولم يتجاوزه إلى الإيمان باليقين بالذوق و الكشف .

فهذا هو موقف الغزالي من العقل وهو موقف واضح وصريح وليس غريبا إن لم يقل الغزالي بغيره ، إنما الغرابة و التناقض فهما في موقف الدكتور زكي نجيب محمود من "عقلانية " الغزالي إذ كيف يستقيم له القول – دون الشعور بالغرابة والتناقض– وهو يحكم حكما قطعيا بهذه الأحكام الثلاثة على "لا عقلانية" الغزالي وفي الوقت نفسه و في الكتاب نفسه بل وفي الفصل نفسه يحكم له بالعقلانية ويشيد به و بعقلانيته أيما إشادة بمثل قوله : – "هذا العقلاني العظيم"(2) "إمامنا الغزالي عقلاني النظر إلى أقصى الحدود "(3) " ... إنه (أي الغـــــــزالي) منهاجي النـــظر من الطـــــراز الأول"(4) "و يكفيني أن الغزالي قد دعا بهذه القوة إلى النظر العقلي"(5) "هكذا رسم لنا الغزالي طريقا للشك المنهجي لا نرى بعده شيئا تنسبه إلى ديكارت ولا تنسبه إليه"(6) " لقد بلغت علمية النظر عند هذا الإمام ..."(7) " أما عن نظرته العلمية المنهجية" (8) ويماثـــل بـــين الغـــزالي و ديكارت و بيكون فيقول "و مع ذلك فيكاد لا يكون في منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطا من شروط النظرة العلمية التي نثر أصولها على صفحات كتبه نثرا"(9) "كان

[1] - أورده : د/ زكي نجيب محمود : المعقول و اللامعقول : مصدر سابق : ص : 332.

[2] - الإحالات من 1 إلى 10 من المصدر نفسه: (1)332- (2) 334- (3) 331- (4) 330- (5) 326-(6) 321 – (7)320 – (8) 320 – (9) 319 – (10) 318

الغزالي في تراثنا الفكري شجرة مباركة"(1) " ويعبر عن إعجابه "بهذه العلمية العلمية المنهجية في النظر و التي تصلح أن تكون نموذجا للمنهج العلمي كيف يكون"(2) " أقول بين ما يجد كاتب هذه الصفحات (يعني نفسه) ذاهلا حيال تلك القدرة والمنهجية العلمية "(3).

"... فإذا انتهى به النظر إلى حكم آمن به ودافع عنه بكل ما أوتي من قدرة على جمع الشواهد من مأثور القول و على إقامة الحجة العقلية الخالصة يسوقها لتساير تلك الشواهد المأثورة من السالفين الصالحين "(4) "قل ما شئت عن الإمام الغزالي في قوة حجته و في قدرته القادرة على التحليل و في سعة أفقه و غزارة علمه وحظور بديهته وفي عقلانية نظرته فلن تجاوز الحق"(5) الحق"(5) ...الخ .

فهل يعقل أن يقر الدكتور زكي نجيب محمود للغزالي بكل هذه العلمية والمنهجية و العقلانية ، تم يعود بعد قليل وفي الفصل نفسه ليتنكر لها فيسحبها منه و يقول بنقيضها ؟؟ أليس هذا هو عين التناقض ؟؟

و الحقيقة أن هذا التناقض إنما يدل على أن الدكتور زكي نجيب محمود إنما قرأ " الخطاب الغزالي " قراءة إسقاطيه تماثلية إجتزائية و لم يقرأه في كليته أي إنطلاقا من منطق توجهه العام في تاريخيته بمراعاة تطور دلالات جهازه المفاهيمي. وهذا ما قد يفسر هذه الوثوقية التي صاحبت الدكتور وهو

2

3 - المصدر نفسه : ص : 318.

4 - المصدر نفسه : ص :318.

5 - المصدر نفسه : ص: 345.

يشيد بعقلانية وعلمية ومنهجية الغزالي ، وصاحبته بل وقادته كذلك و هو يسحبها منه ويتنكر لها ، وليس ذلك غريبا إذا علمنا أن الدكتور لم يعتمد في كل ما كتبه عن الغزالي إلا على خمسة كتب على تفاوت فيما بينها في نسبة الاعتماد.

فقد اعتمد أكثر على " معيار العلم" و أقل منه " ميزان العمل" و أقل منهما على كتاب " المنقذ من الضلال" و أقل من ذلك بكثير و بنسبة قد لا تكاد تذكر على الجزء الأول- الفصل المتعلق بالعقل- من كتاب إحياء علوم الدين وعلى كتاب" تهافت الفلاسفة" خاصة المقاطع المتعلقة بالمسائل التي كفر بسببها الغزالي الفلاسفة التي لم يتوقف عندها بل أشار إليها إشارة خفيفة ، لكنه توقف عند مسألة خرق العادة ، ليزن بها عقلانية الغزالي ، وسنعود إليها .

فالدكتور زكي نجيب محمود حينما أشاد بعقلانية وعلمية و منهجية الغزالي كان واقعا تحت تأثير منطق كتاب "معيار العلم" و أكمل الإشادة لكن [بانتقائية شديدة من كتاب "المنقذ من الضلال " واقترب و هو "يتوجس خيفة" و حذرا –فقط- من الجزء الأول من كتاب إحياء علوم الدين ليقرأ مفهوم العقل عند الغزالي لكن بعد أن يطمئنه الغزالي بأنه لا يتحدث عن العقل "بعلم المكاشفة"بل يتحدث عنه بعلم المعاملة"1 لكنه ما أن يصل إلى كتاب : تهافت الفلاسفة حتى يبدأ القول بلا"عقلانية"الغزالي و في هذا الكتاب يتوقف الدكتور وقفة قصيرة عند المسألة السابعة عشرة بصفة خاصة "لشيوع ذكرها على أقلام الباحثين " وهي المسألة الخاصة باستحالة خرق العادة أو عدم استحالة ذلك ،

[1] - أبو حامد الغزالي :إحياء علوم الدين :الجزء الأول ،ص : 142.

أو بتسمية أخرى هي المسألة الخاصة بفكرة السببية.وهي بالنسبة للغزالي ،المعجزات والكرامات غير أن الدارسين اعتادوا دراستها تحت عنوان السببية.

خامسا :السببية أو خرق العادة: (بين الغزالي ودافيد هيوم)

وكما ماثل الدكتور زكي نجيب محمود بين الغزالي و ديكارت و بيكون في المنهج العلمي فها هو ذا يدرس ظاهرة أو مسألة خرق العادة أو السببية ليماثل بشأنها بين الغزالي و الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم (1711-1776) ، لكن...قد يكون من خلال التنبيه الذي صدَّر به الدكتور المبحث و الذي مفاده"إنه ليندر بين الباحثين منا من يتناول فكرة السببية عند الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم دون أن يعلق عليها بقوله: إن الغزالي قد سبقه إلى هذه الفكرة نفسها على ما بين الرجلين من زمن مديد"[1] قلنا قد يكون في هذا التنبيه ما يشير إلى عدم اقتناع الدكتور بهذه الفكرة فكرة المماثلة أو بالأحرى يشير إلى تراجعه عنها لأن دراسته السابقة للسببية و دراسة الآخرين لها كانت تتأسس –أولا وأخيرا – على مفهومها عند دافيد هيوم ، وإن لم يكن يشار إليها عند الغزالي إلا من باب" السبق العلمي" في إطار إثبات "الذات و الأنا". أما الآن فإن دراسته لها و إن كان منطلقها الأساس و موضوعها ،هو مفهومها عند الغزالي، إلا أنها لا تكون معزولة عن "تراث " البحوث العالمية التي بحثثها في إطار دراستها لفلسفة دافيد هيوم ، بمعنى أن دراسة الدكتور زكي نجيب محمود للسببية عند الغزالي في هذا الكتاب ستكون متأثرة حتما بنتائج تلك البحوث و بالتالي ستكون إسقاطيه ، بل و ستوظف نتائج تلك الدراسات و البحوث للتدليل على "لا علمية "الغزالي و "لا عقلانيته".

[1] - د/زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول:مصدر سابق :ص :338.

و من هنا ،ربما وجد الدكتور زكي نجيب محمود نفسه مهيئا لتقـبل مثل هذه النتائـــج و الأحكام ، بل و مطالبا بتبريرها.

و لتبريرها "علميا" كان على الدكتور أن يزاوج بين : المماثلة و المقارنة ، وهذا عين ما فعل ، حيث بدأ مماثلا بين الغزالي و دافيد هيوم و انتهى مقارنا بينهما:

فكيف ماثل و كيف قارن ؟؟

-أ- المماثلة: - لقد اعتبر الدكتور زكي نجيب محمود فكرة السببية "فكرة مشتركة عند الرجلين"(1) و لتأكيد هذه "الاشتراكية " يستعمل الدكتور تعابير تفيد ذلك من مثل "يقول الغزالي وهيوم معا"(2) ومن مثل "أما الغزالي و هيوم فيذهبان إلى القول" (3) و هكذا ....

لكن كيف اشتركا في فكرة السببية و إلى أي حد؟

لقد اشتركا في القول :أن حادثة مالا يجوز أن تعد سببا في حادثة أخرى لمجرد أننا نراهما متصاحبتين متلازمتين دائما أو متعاقبتين بلا تخلف فمهما تعددت الحالات التي رأينا فيها الحادثتين أو الشيئين متلازمين متعاقبين فذلك لن يزيد على كوننا قد " تعودنا " هذا التلازم أو التعاقب بحيث إذا وقعت إحداهما توقعنا حدوث الأخرى بحكم الرابطة التي ألفناها بينهما ، ولكن هل يعني ذلك استحالة أن يحدث في المستقبل غير ما ألفنا ، فتقع إحدى الحادثتين و لا تصحبها الأخرى ؟ يقول الغزالي و هيوم معا ،كلا "ليس في ذلك محالا

[1] - د/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول: مصدر سابق : ص :338.
[2] - المصدر نفسه: ص : 338.
[3] - المصدر نفسه : ص :339.

عند العقل"(1) "أما الغزالي و هيوم فيذهبان إلى القول بأن لكل حادثة استقلالها الذاتي عن الحادثة الأخرى ، وما الرابطة السببية المزعومة بين حادثة سابقة و أخرى لاحقة إلا عادة تعودناها ، لا شأن لها بطبيعة الأشياء نفسها ، ومن ثم جاز عندهما أن يأتي ظرف تحدث فيه أولهما و لا تعقبها الأخرى"(2)

و يورد الدكتور نصا للغزالي نموذجا لما هو مشترك بينهما و يحقق تماثلهما :"يقول الغزالي: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا و ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك و لا ذاك هذا و لا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر و لا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر و لا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر"(3) وينقل الدكتور كذلك بعض الأمثلة التي ساقها الغزالي " لأشياء قد نظن فيها قيام رابطة سببية ضرورية بين السابق و اللاحق :مثل "الري و الشرب" و "الشبع و الأكل""الاحتراق و لقاء النار""النور و طلوع الشمس""الشفاء و شرب الدواء"وهلم جرا إلى سائر ما نشاهده من مقترنات في الطب و الفــلك و الحــرف و الصناعــات" (4) إلى هــنا و التماثل قائم بين الغزالي ودافيد هيوم ، لكنهما اختلفا بعدها ،فافترقا فامتنعت المماثلة و جازت المقارنة.

[1] - المصدر نفسه : ص :338.
[2] - المصدر نفسه: ص ص :338-339.
[3] - أبو حامد اغزالي : أورده :د/ زكي نجيب محمود :المصدر السابق : ص : 339.
[4] - أبو حامد الغزالي :أورده :د/ زكي نجيب محمود :المصدر نفسه : ص :339.

–ب–المقارنة:– يبدأ الدكتور زكي نجيب محمود المقارنة كالتالي :"... لكن بينما يترك هيوم المسألة عند هذا الحد(...) جاوز الغزالي هذا الحد "(1) .

إن توقف دافيد هيوم " عند هذا الحد" استحق عليه من الدكتور هذا التقييم: "... يمكن النظر إلى تحليل هيوم للسببية على أنه تحليل لحقيقة القانون العلمي"(2) يترتب عن هذا – منطقيا– أن الغزالي لو توقف –هو كذلك– " عند هذا الحد" لاستحق هو الآخر التقييم نفسه ، هذا أمر بديهي ، غير أنه كان للدكتور تقييم آخر لتحليل الغزالي للسببية ، حيث اعتبره تحليلا "مبطلا لفكرة القانون العلمي من جذورها"(3) . وقد يتبادر إلى ذهن القارئ أن التقييمين جاءا مفصولين عن بعضهما بصفحات عدة و بكلام طويل ...... لا ليس هناك شيء من هذا ، فالتقييمان جاءا في فقرة واحدة و في كلام موصول وفي جملة متصلة ، وهو التالي :"بينما يمكن النظر إلى تحليل هيوم للسببية على أنه في الوقت نفسه تحليل لحقيقة القانون العلمي ، نرى تحليل الغزالي للسببية مبطلا لفكرة القانون العلمي من جذورها "(4).

فما الذي أضافه الغزالي على ما كان مشتركا بينه وبين دافيد هيوم حتى استحق عليه هذا الحكم " القاسي"؟؟

إن ما أضافه الغزالي يحدده الدكتور زكي نجيب محمود نفسه بالآتـــي "... و إلى هنا التشابه قائم بين الغزالي و هيوم في تحليلهما لفكرة السببية ،

---

[1] -المصدر نفسه : ص : 340.
[2] - المصدر نفسه: ص :341.
[3] - المصدر نفسه : ص : 341.
[4] -المصدر نفسه : ص :341.

لكن بينما يترك هيوم المسألة عند هذا الحد و بذلك لا ترتد فكرة السببية إلا إلى أسس سيكولوجية في تكوين الإنسان وطرائق إدراكه للأشياء ، بحيث إذا شاهد شيئـــين و قد تلازما في الوقوع سارع إلى ربطهما معا برابطة سببية – أقول إنه بينما وقف هيوم عند هذا الحد من تحليل الفكرة– جاوز الغزالي هذا الحد و أضاف ما يفيد بأن وراء العادات الإدراكية عند الإنسان تقديرا من الله أن تجيء الأشياء المقترنة على صورة من التساوي بحيث تظل مقترنة دائما وقد لا يريد الله للأشياء مثل ذلك الاقتران فيبطل ما بينهما من ضرورة التلازم ، وعندئذ قد نرى النار محيطة بقطعة الورق دون أن تحترق"(1) { لقد تعمدنا عدم الاقتصار على ذكر ما أضافه الغزالي فنقلنا النص كاملا لمعرفة السياق الذي تم على أساسه تقييم الرجلين}واضح من النص أن ما أضافه الغزالي هو القول بتدخل القدرة الإلهية لإمضاء نتيجة الاقتران بين الأشياء أو إبطالها.

فهذه الإضافة– فقط – هي التي جعلت الدكتور زكي نجيب محمود ، ينهي التماثل الذي أقامه بين الغزالي و دافيد هيوم ، فيقول:" بهذه الإضافة التي أضافها الغزالي يزول من أساسه التشابه الحقيقي(يعني التماثل) بينه وبين هيوم ويصبح كل من الرجلين طراز وحده"(2)

وكذلك ،فهذه الإضافة وحدها – فقط– هي التي بموجبها أصبح تحليل الغزالي للسببية "مبطلا لفكرة القانون العلمي " من جذورهـــا " في نظر الدكتور. و يحق لنا الآن طرح هذين السؤالين على الدكتور :

---

[1] - د/زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول: مصدر سابق : ص : 340.

[2] - المصدر نفسه: ص : 341.

الأول :- كيف حلل هيوم حقيقة القانون العلمي من خلال تحليله للسببية؟؟

الثاني :- لماذا صار ربط السببية بقدرة الله و مشيئته " مبطلا لفكرة القانون العلمي من جذورها ؟؟

ويجيب الدكتور بما يلي "ففي حالة هيوم نستطيع القول - بناءا على تحليله للسببية- أن أي قانون علمي ينتظم ظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة ما هو في أساسه إلا أن يكون في تلك الظاهرة جوانب ارتبط بعضها ببعض دائما في ما شاهدناه فبات مرجعا لدينا أن نتوقع استمرار هذا الارتباط نفسه بين تلك الجوانب في المستقبل ففي ظاهرة "المطر" مثلا شاهدنا في كل حالاته الماضية أن ثمة ارتباطا بين درجة الحرارة و درجة الرطوبة و درجة الضغط الجوي و اتجاه الريح ...الخ فأصبحنا نرجح كلما توافرت هذه الجوانب نفسها بهذه الدرجات نفسها أن يسقط المطر لأنه ليس في الأمر من وجهة نظر هيوم، أكثر من ظواهر ارتبطت في إدراكنا فتكونت لدينا العادة بأن نتوقع ارتباطها على هذا النحو دائما ، وأما عند الغزالي فقد أدخل في الموقف عاملا آخر هو "تقدير الله" و بذلك لم يعد ارتباط الظواهر في إدراكنا كافيا و حده ، لنستخرج لأنفسنا منه قانونا من قوانين الطبيعة إذ قد يتم الارتباط كله بين العناصر المكونة للظاهرة المعينة كلها ، ومع ذلك يريد لها الله ألا تفعل فلا تفعل ، قد تتوافر درجة الحرارة و درجة الرطـــوبة و درجة الضغط الجوي و اتجاه الريح ...الخ .وما حدث معه سقوط المطر دائما في جميع الحالات الماضية و

مع ذلك فربما قدر الله سبحانه أن لا يكون مطر فلا يكون، و بهذا ينتفي العلم من أساسه لأن العلم ينهار كله و لا يبقى منه في أيدينا شيء"(1)

هناك ملاحظة : وهي أن اتخاذ ظاهرة المطر مثلا للتطبيق أمر نراه غير دقيق ، وربما يكون"حيلة" من الدكتور لتفادي الدقة. لأن هذه الظاهرة مألوفة ولا تحقق الدهشة لصعوبة ملاحظة ما يحدث من خلل مفاجئ في علاقات العناصر بعضها ببعض (درجة الحرارة درجة الرطوبة،الضغط الجوي، اتجاه الريح) هذا الخلل المفاجئ الذي قد يستعصى عن الملاحظة و القياس حتى بالنسبة لأجهزة الرصد المتطورة هو المانـــع لنزول المطر، و هو ما يعبَّر عنه عند الفلاحـــيـــن و الموالة في الجزائر بالقول:"اخسر الرعد" ولا يندهشون لذلك.

ولذلك –وتوخيا للدقة– فسنقترح المثال الذي قال به الغزالـــي و هـــو :اقتران النار بالورق ،لأنهما إذا اقترنا و لم يحترق الـــورق ،فالـــدهـــشـــة و التعـــجب و الاستغراب و التساؤل كلها أمور ستقع لا محالة ومن أي كان.

فكيف سيفسر لنا الدكتور تحليل هيوم لهذه الظاهرة ؟؟

الحقيقة أن النص السابق الذي علل به الدكتور علمية تحليل هيوم " للسببية" و لحقيقة القانون العلمي لا ينطبق إلا على ذلك المثال "غير الدقيق" أعني " ظاهرة المطر" ولا ينطبق أبدا على المثال المقترح أي اقتران النار بالورق ، ولذلك فسنحاول نحن–من جهتنا تطبيق هذا المثال باختلاق قصة تخييلية تصور الفيلسوفين الغزالي وهيوم ،أمام نار مشتعلة ،فيأخذان معا

[1] - د/ زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول: مصدر سابق: ص :341.

ورقتين من رزمة أوراق كانت معهما ،فيلقيان الورقة الأولى في النار فتحترق،فسيتفقان في تفسير هذا الاحتراق بالقول معا : "ليس هذا الاحتراق لأن في النار ذاتها ما يحتم أن تحترق الورقة إنما الأمر هو مجرد تتابع بين الأحداث تعودناه ، فنحن متفقان على أن اقتران شيئين في الحدوث يدل على أن أحدهما قد حدث عند حدوث الآخر ، لكنه لا يدل على أنه قد حدث بسبب حدوث الآخر ولذلك فليس مستحيلا أن يحصل مرة أخرى اقتران بين النار و الورقة و لا يحصل احتراق"(1) فيتفقان على أن يجربا ذلك ،فيلقيان معا بالورقة الثانية في النار...لكنها لم تحترق !نعم لم تحترق!!

فيقولان معا هذا أمر ليس مستحيلا و قد توقعنا وقوعه غير أنه لابد من تفسير ،فاختلى كل واحد منهما بنفسه مفكرا... فأطالا التفكير ... وكان الغزالي أول من وجد تفسيرا ، فأسر به إلى هيوم، فقال هيوم : عجبا ،لقد اقتحمني التفسير نفسه اقتحاما رغم أنني لم أتعمد التفكير فيه، وهو إلى الآن لازال يلح علي إلحاحا .فيقــول الغزالي :قل به ، وهكذا سنظل متفقين متماثلين. لست أدري ما سر ترددك رغم ما يبدو عليك من اقتناع؟

ألست مؤمنا بقدرة الله ؟ وأن الله قادر على كل شيء و هو خالق الطبيعة و خالق القوانين التي تحكمها كذلك ، و هو الذي يتحكم فيها ؟ ألم يقل للنار :"يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم " ، فكانت بردا وسلاما ولم تحرق إبراهيم ، فهذه الورقة لم تحترق مثلما لم يحترق إبراهيم لأن الله كذلك

---

[1] -ينظر في :د/ زكي نجيب محمود: المصدر السابق : ص: 342.

أمر النار إلا تحرق الورقة فامتثلت لأمره. فالنار جماد – يا صديقي – و لا فعل لها .

وخصومنا من الفلاسفة يدعون "بأن فاعل الاحتراق هو النار فقط ،و هو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له ، وهذا ما أنكره أنا (الغزالي) وأقول : فاعل الاحتراق هو الله تعالى ، فأما النار فهي جماد لا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ ليس لأولئك الفلاسفة الخصوم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار. و المشاهدة تدل على الحصول عــنده و لا تدل على الحصول به "(1) [إن حجة الفلاسفة لإثبات فعل موجودات العالم سطحية إذ يبين التحليل أن ملاحظتهم تخلط بين رابطة التساوق والتتالي المكاني – الزماني (عندها) و بين الفعلية (بها وأنه لا علة له سواها) و الغزالي بكشفه هذا الخلط يهدف إلى بيان أن نسبة الفعل إلى موجودات العالم كاذبة وهو يتمكن بذلك من إرجاعها لإرادة الله الحرة من كل ضرورة(...) وما دامت هذه الإرادة حرة فما حدث كان يمكن ألا يحدث](2) و يواصل الغزالي عرض تفسيره فيقول :"و إذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة الورقة النار أمكن في العقل ألا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة فليس مستحيلا في نفسه مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار"(3) عندما أنهى الغزالي تفسيره نظر إليه هيوم بإعجاب وقال له : لقد أحسنت

[1] - أبو حامد الغزالي : أورده: د زكي نجيب محمود : المعقول و اللامعقول: ص : 342.
[2] - أبو يعرب المرزوقي: مفهوم السببية عند الغزالي ،تونس: دار أبو سلامة للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية1985 ص :37.
[3] -أبو يعرب المرزوق : المرجع نفسه: ص: 38.

التفسير يا صديقي غير أنني متردد في قبوله والقول به و سأشرح لك سر ترددي :

إنني من زمان غير زمانك ومن مجتمع غير مجتمعك ، فزماني : القرن الثامن عشر وهو زمن ثورة العقل على الدين عندنا نحن الغربيين و الدعوة إلى التحرر من قيوده و تفسيراته ومقولاته ، و هو زمن الاحتكام إلى العقل والعقل وحده و تفسيرك هذا هو تفسير ذو خلفية دينية واضحة و هو لهذا السبب سيرفض رفضا قاطعا في مجتمعي الذي لم يعد يقبل إطلاقا بالتفسيرات الدينية الميتافيزيقية ... إيه عفوا يا صديقي ، الميتافيزيقيا في زماننا هي ما اعتبرته أنت في كتابك " المنقذ من الضلال " طورا أخر وراء العقل" . هي طورا أخر وراء فيزياء الطبيعة.

لذلك فإنني سأتجنب أية إشارة إلى الدين في تفسيري، حيث أرجعت الظاهرة " إلى أسس سيكولوجية في تكوين الإنسان وطرائق إدراكه للأشياء" ... أعلم أنك لم تسمع– من قبل – بكلمة " سيكولوجيا" .

فالسيكولوجيا في زماننا هي كذلك طور أخر وراء العقل ، وهي نوع من الميتافيزيقيا ، لكن متعلقة بالإنسان فهي ميتافيزيقيا الإنسان أي ما وراء فيزياء الإنسان إذن وكما لاحظت فكلانا أرجع الظاهرة إلى طور أخر وراء العقل ، ومع ذلك نحن مختلفان ولن يماثل أحدنا الأخر ... الوداع.

فقال الغزالي و هو يودعه ، لكن يا صديقي أنك لم تجب بعد – كما أجبت أنا– عن من الفاعل الذي خلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة الورقة النار

في المرة الأولى ، ولم يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة في المرة الثانية؟ مع أنني أعلم يقينا أنك لن تجد أنت وغيرك تفسيرا لعدم احتراق الورقة عند ملاقاة النار خارج التفسير الذي قلت به أنا ... فهذا فراق بيني و بينك .

و هذا يعني في نهاية التحليل أن الغزالي أقر بوجود الفاعلية السببية بينما هيوم لم يقر بوجودها ، ومحاولة البعض المماثلة بينهما إلا محاولة بدون طائل ، لأن لكل منهما موردا و مصبا يختلف عن مورد الأخر ومصبه، فهذا الإشكال هو إشكال فلسفي لوقائع وأحداث غير عادية وقعت بالفعل فحاول الرجلان إعطاء تفسير عقلي لها لكن من منطلقات ثقافية و حضارية متباينة .

أما الغزالي فعالج ذلك الإشكال من منطلق العقيدة الإسلامية والمذهب الأشعري تحديدا وكذلك من منطلق الإشكالية العامة التي كانت تؤطر الفعل الثقافي الفكري آنداك وهي إشكالية التوفيق بين العقل والنقل و لقد كانت مسالة وقوع الكرامات من بين المسائل التي نوقشت و بحثت ضمن هذه الإشكالية من حيث الاستحالة والجواز.

والكرامة في المصطلح الصوفي الإسلامي تعني "ظهور أمر خارق للعادة على يد شخص غير مدع للنبوة مثل كرامات أهل الصوفية"(1).

والدكتور زكي نجيب محمود يعالج هذه المسألة من حيث استحالة وقوعها أو جوازه، من منطلق الفلسفة " الوضعية المنطقية"التي يناصرها " ويدعو لها" التي تصنف الكرامات ضمن "اللامعقول " ردا على الذين يحاولون

---

[1] -ممدوح الزوبي : معجم الصوفية: مصدر سابق: ص: 343.

" عقلنتها" باعتبار "أن العقل لا يحيلها" أي لا يراها مستحيــلة ، من أمثــال الغــزالي و القشــيري و الصوفية كلهم ، فال القشيري : في " الرسالة القشيرية في علم التصوف" عن الكرامات ما يلي "ظهور الكرامات عن الأولياء جائز و الدليل على جوازه أنه أمر موهوم حدوثه في العقل لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول ، فواجب وصفه سبحانه بالقدرة على إيجاده و إذا وجب كونه مقدورا لله سبحانه فلا شيء يمنع جواز حصوله"(1).

ويتخذ الدكتور زكي نجيب محمود من هذا النص نموذجا و منطلقا لتطبيق منهجه الوضعي المنطقي حول هذه المسألة فيرد بما يلي :" و نحب أن نسوق على هذا القول العجيب ملاحظتين الأولى هي أنه إذا كانت الكرامات جائزة الحدوث على مقتضيات العقل كما يزعم صاحب الرسالة فما حاجته بعد ذلك إلى تعليل بقدرة الله تعالى على إيجاد الكرامات ؟(...) و الملاحظة الثانية هي أن صاحب "الرسالة" قد أطلق لنفسه الأعنة كلها لا العنان الواحد في استخدامه لكلمة " عقل" حين قال أن ظهور الكرامات جائزة لأنه أمر لا يناقض العقل (...) فقد كان من حق صاحب "الرسالة" أن يقول " إن ظهور الكرامات عن الأولياء جائز بغير دليل و أما أن يقول أنه جائز بدليل أن العقل لا يناقضه فقد وضع فعل الكرامة – في هذه الحالة– على مستوى واحد مع سائر أفعال الظواهر الطبيعية التي ضبطها العلماء ضبطا رياضيا أعني أنه بذلك قد أزال عن الكرامة خصوصيتها التي هي أن تجيء مضادة لما يجري على سنن العقل مما يستطيعه كل رجال العلوم"(2) بمثل هذا التحليل الوضعي المنطقي " قيم الدكتور تحليل الغزالي للسببية بكونه "تحليلا مبطلا لفكرة القانون العلمي من

[1] - أبو القاسم عبد الكريم القشيري : الرسالة القشيرية: مصدر سابق: ص : 429.
[2] - د/زكي نجيب محمود : المعقول و اللامعقول : ص ص:401-402.

جذورها " وهو التقييم "الذي مهد به لإعادة " تصنيف" الغزالي بإدراجه ضمن " تراثنا اللامعقول" و الذي خصص له القسم الثاني من كتاب" المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري ". بعنوان : "شطحات اللاعقل".

المبحث الثاني: التصوف اللامعقول:

أولا- التصوف: المفهوم والخصائص.

إن أول ما يمكننا ملاحظته هو أن الدكتور زكي نجيب محمود لم ينظر إلى التجربة الصوفية الإسلامية كتجربة متميزة ذات خصوصية متأتاة من خصوصية الدين الإسلامي ذاته ، بل نظر إليها باعتبارها جزءا لا يتجزأ من التجربة الصوفية الإنسانية العامة في كل الديانات و الثقافات في مختلف العصور لذلك فقد حاول "دراسة " بعض جوانب التجربة الصوفية الإسلامية لكن بأدوات غير أدواتها فهو يستشهد في هذا الموضوع أكثر بأقوال الفلاسفة و المفكريــن الغربيــين القــدماء و المحدثين لتحديد المفاهيم و المقولات و الرؤى التي بها رسم إطار التصنيف ضمن ثنائيتين :

العقل / اللاعقل (الوجدان)

المعقول / اللامعقول

أما الاستشهاد بأقوال علماء التصوف الإسلامي و مفاهيمه و مصطلحاتهم فذاك ما تجاهله إلا في حالات نادرة لكنها تعكس محدودية المعرفة الصوفية لدى الدكتور زكي نجيب محمود ، فحينما يعرف التصوف لا يعرفه انطلاقا من مصادر التصوف الإسلامي المعهودة – كما تتطلبه المنهجية العلمية – بل يعرفه انطلاقا من تعريف الفلاسفة الغربيين الذين يهتمون بتصوف آخر غير التصوف الإسلامي ، فيقرنونه بالوجدان و الحدس والغريزة ، ويعتمد في ذلك خاصة على كتاب برتراند رسل"التصوف و المنطق" . وبكثير من السخرية والازدراء يتحدث عن "الصوفية" و الإدراك"الصوفي" فيقول

"فالإدراك الفطري المباشر الذي تنسبه إلى الغريزة أو إلى الوجدان أو إلى الحدس إنما هو على أشده في الأطفال لا الراشدين وعند السذج لا الذين أرهقتهم الثقافة وتهذيبها بل هو على أشده عند طائفة من دوي البلاهة ولذلك كثيرا ما رأينا جمهور الناس " يتبركون " بهم وينصتون إلى لغوهم و كأنه الحق يجري على ألسنة الملهمين "(1).

وحينما يتحدث عن "خصائص التصوف " التي يحددها بـــ "أربعة خصائص لم يذكر المصدر الذي أخد عنه هذه الخصائص والتي هي خصائص عامة لا تصدق على التصوف الإسلامي إلا في بعض جزئياتها ، وهي خصائص في عمومها أقرب إلى مقولات علم النفس منها إلى مقولات علم التصوف ومعلوم أن مصادر التصوف الإسلامي وضعت للتصوف وللصوفي أكثر من ألف تعريف- لأنها تعبير عن أحوال ومواجيد ومقامات ، فابتسر(الدكتور) كل تلك الأحوال والمواحيد و المقامات وما فيها من مكابدات ومجاهدات بتوصيف فيه ما فيه من "اللاعلمية" و "اللاموضوعية" وذلك في قوله" ... الذي أقرره هو أن المتصوف رجل يحلم في يقظته "(2) .

ثانيا- التصوف: اللاعقل الحالم:

"الفهم" خصص لهؤلاء "الحالمين" الفصل التاسع بعنوان" يقظة الحالمين" و يقصد بهذا الوصف اغتراب المتصوف عن العالم وعن الواقع .

---

[1] - د/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول: ص :386.
[2] -المصدر نفسه:ص : 391.

و الملاحظة هنا هو أن الدكتور حينما كان يتحدث عن التصوف بمفهومه العام كما عرفه المفكرون الغربيون في الفصل السابع لم يتحدث عنه بمثل هذا الحديث و لا وصفه يمثل هذا الوصف ، بل تحدث عنه بل الأحرى نقل وتبنى ما تحدث به عنه الفلاسفة والمفكرون الغربيون باعتباره تجربة إنسانية قمينة بالدراسة والتأمل ويورد مثالا تطبيقيا عن" المتصوف الحالم" بنص لشيخ يدعى نجم الدين الكبِرى (عاش في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي) يدعو فيه إلى المجاهدة ويعرفها بقوله" ومعنى المجاهدة بذل الجهد في دفع الأغيار أو قــتل الأغــيار... و الأغيار(هي) الوجود والنفس والشيطان"(1) ويعلق الدكتور بالقول:

"هذا رجل ينصحنا – لكي نرى الحق – أن نكف البصر لنعتمد على البصيرة ،شريطة أن نقتل الثلاثة أعداء (...) وهؤلاء الثلاثة الأعداء هي أجسادنا ثم أنفسنا ثم بعدهما الشيطان "(2)

و بعد أن يعرض الدكتور ما قد يتعرض له الجسد و النفس من ضعف جراء هذه المجاهدة يتساءل "و هل يمكن لصاحب جسد ونفس كهذين ألا تهوم في رأسه أطياف و أشباح هي التي إذا ما استيقظ وعيه لحظة من غيبوبته – قد يطلق عليها اسم " الحق". ثم يضيف الدكتور مقارنا بين هذا الحال وتجربة قام بها " العالم النفسي الحديث وليم جيمس " وهي أن عرض بعض أشخاص تجاربه لرائحة الغاز إلى الدرجة التي أفقدتهم القدرة على تركيز الحواس في ما حولهم فطفقوا ينطقون بعبارات سجلها الباحث فإذا هي شديدة الشبه بما يزعم

---

[1] - أورده د زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول: ص :392.
[2] - المصدر نفسه: ص: 392.

لنا كثير من أهل التصوف أنهم رأوه أو سمعوه "(1). وقد كان من الموضوعية العلمية أن يذكر لنا الدكتور تلك العبارات ويقارن بينها وبين " ما زعم أهل التصوف أنهم رأوه أو سمعوه ". وبعدم الدقة وعدم الموضوعية العلمية نفسها يتحدث عن شهاب الدين أبو حفص عمر بن عبد الله السهروردي صاحب كتاب " عوارف المعارف" وقد أورد الدكتور اسمه محرفا* يتحدث عنه بما يلي "يقول السهرودي في تأويل الآية القرآنية { أنزل من السماء ماءا فسالت أودية بقدرها } ما معناه أن الماء هو العلم و الأودية هي القلوب ويستشهد بابن عطاء الصوفي "(2) و الحقيقة هو أن هذا التأويل لم ينسبه السهروردي لنفسه بل نسبه إلى متأوله الحقيقي وهو ابن عباس: قال ابن عباس رضي الله عنهما "الماء العلم و الأودية القلوب"3 والسؤال هو : لماذا ذكر الدكتور تأويل " ابن عطا" ولم يذكر ابن عباس ، بل و نسب تأويله إلى غيره؟؟

و السر في ذلك – على ما نرى– هو أن الدكتور يعيب على المتصوفة تشابه تأويلاتهم ورؤاهم بل ويهزأ منها وهو بصدد إثبات حلمهم الاغترابي فلو أسند التأويل إلى ابن عباس لكان في ذلك إسباغ شرعية معرفية على ذلك التأويل ، وهو لا يريد ذلك لأنه لا يصب في مصب ما يريد إثباته. ثم ينتقل إلى وجه أخر من وجوه "اللامعقول" وهو "علم الحروف"** كما دوَّنه ابن عربي في رسالة عنوانها "كتاب الميم والواو والنون " وبعد أن – يعرض الدكتور محتوى"الرسالة" يختم بالقول "و كأنما هو (يعني ابن عربي) يريد

---

[1] - د/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول: ص:392.
* - التالي : عبد القادر عبد الله السهروردي.
[2] - د/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول : ص: 395.
[3] -شهاب الدين السهروردي : عوارف المعارف: مصدر سابق : ص: 12.
** - علم الحروف : هو أصول الحكمة : وهي الحكمة العليا و إنما يظهر هذا العلم عن كبراء الأولياء و يقبله عنهم من له حظ من الولاية (الحكيم الترمذي ؛: ختم الأولياء، بيروت دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1999 ص : 43.

بذلك أن يقول إننا نستطيع أن نفسر كائنات الطبيعة بأحد وجهين، فإما فسرناها بما يقابلها من العدد كما فعل الفيثاغوريين قديما وإما لجأنا في تفسيرها إلى ما يقابلها من الحروف كما يحاول هو و سائر المتصوفة أن يفعلوا، لكن الفرق بعيد بين الحالتين و المغالطة هنا غليظة فمحاولة الفيثاغوريين محاولة" عقلية" لأنها تلتمس في الأشياء جانبها الرياضي(...)

و أما محاولته هو وأترابه أن يفسر الطبيعة بالحروف و أسرارها فهي إنما تقع في صميم الصميم من اللامعقول"(1).

ثم ينتقل إلى كتاب "ختم الأولياء " للحكيم الترمذي* ليعرض منه فكرة واحدة فقط و هي الفرق بين " الولي الصادق " و الولي " الصديق" و ليقترح بعدها "أن تنتقل تلك الصفات العليا من " أولياء" بالمعنى الذي يجعلهم فئة تعطل قوانين الطبيعة بقوة " الكرامات" إلى " أولياء " بمعنى العلماء كما نفهم هذه الكلمة اليوم فهؤلاء على خلاف أولئك يكشفون الحجاب عن تلك القوانين لا ليعطلوها بقوتهم**بل ليستخدموها في منفعة الإنسان و رفعة شأنه"(2) وحينما يعرض لما قاله إبن عربي في "خاتم الأولياء" (... منا مَن جهل في علمه فقال: و العجز عن الإدراك إدراك ، ومنا من علم فلم يقل مثل هذا ،وهذا أعلى القول ، بل أعطاه العلم السكوت ما أعطاه العجز و هذا هو أعلى عالم بالله و ليس

---

[1] - د/ زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول : ص ص :405-408.

[*]- أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي الحكيم [توفي سنة 318 هـ] يقول عنه الهجويري : في كشف المحجوب " كان كاملا و إماما في فتون العلم ومن الشيوخ المحتشمين وله تصانيف كثيرة طيبة و كرامات مشهورة مثل كتاب " ختم الولاية " وكتاب " النهج " وكتاب " نوادر الأصول " و قد عمل كتبا أخرى غبر هذه و كان شيخي يقول : " محمد دريتيم إذ لا قرين له في العالم كله " و يرد أنه قال " من جهل أو صاف العبودية فهو ننعوت الربوبية أجهل" أي كل من لا يصل إلى معرفة النفس وهي مخلوقة فإنه لا يصل إلى معرفة الله تعالى و هو الخالق " (كشف المحجوب الجزء الأول : ص ص :353-354) و ينظر كذلك : عبد الرحمان السلمي طبقات الصوفية : ص 175.)

[**] - أولياء الله لا يدعون القدرة على تعطيل قوانين الطبيعية إنما صاحب القدرة على ذلك و هو الله سبحانه وتعالى ، والكرامة هي منحة يكرمون بها من غير إرادة منهم ولا سؤال و قول الدكتور هذا إنما يدل على نقص معرفة واضح يعلم التصوف.

[2] - د/ زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول: ص : 415.

لهذا العلم إلا لخاتم الرسل و خاتم الأولياء"(1) وحينما يعلق الدكتور على هذا النص لم يذكر أن الذي قال: العجز عن الإدراك إدراك هو أبو بكر الصديق رضي الله عنه ، وقصد ابن عربي هو مقام الصديقية العظمى الذي هو أعلى مقام في الولاية .

أما الثاني فقد أفصح عنه ابن عربي و هو خاتم الرسل و هو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعنه يقول الدكتور زكي نجيب محمود " وأما ثانيهما(يعني رسول الله) فهو و إن يكن قد بلغ مرتبة العلم بما أراد العلم به فهو يسكت عن كل قول لكن السكوت الذي عَلِمَ لا سكوت الذي عجز و هنا نلاحظ (الكلام لازال للدكتور) إن مثل هذا العالم الصامت (يعني الرسول) هو عند ابن عربي عالم بالله ، وإن رأيًا كهذا لَيَدُلُّ وحده على أن المتصوف (المماثلة بين رسول الله و المتصوف) فرد قد ينفع نفسه بما يكون قد ارتقى إليه لكنه لا ينفع الناس هو فرد وليس بعضو في جماعة ، إن مثل هذا الصامت (يعني رسول الله)لا يضع حجرا واحدا في بناء الحضارة أو في بناء العلم(...) إن العلم بالله الذي هو موجب للصمت عن الإفصاح به ليس إلا لخاتم الرسل و خاتم الأولياء و إنه ليتعذر علينا تصور الرسول صامتا عن علم إذ فيم تكون الرسالة إذن" (2) أين هذه "القراءة" المبتسرة السطحية لمفهوم الولاية من قراءة : ميشيل شودكيفيتش الذي ألف بشأنها كتابا بعنوان

[1] - ابن عربي : أورده الدكتور زكي نجيب محمود ،في المصدر السابق : ص ص :421-422] ينظر كذلك في فصوص الحكم لابن عربي (الفص الشيتي)مصدر سابق : ص ص : من 41-68.

[2] - د/زكي نجيب محمود : المعقول و اللامعقول : ص :422.

"الولاية"(1) وقد قُرأ النص السابق لابن عربي قراءة معرفية و لاحظ ملاحظات نورد اثنتين منها في ما يلي :

الأولى قوله "... كما يصر ابن عربي على خطأ تفسير مفهوم " الختم " تفسيرا زمنيا مرتبطا بتسلسل فترات التاريخ " (2) وهذا عين الخطأ الذي وقع فيه الدكتور زكي نجيب محمود حين قال :"ولننظر في لمحة مما يقول ابن عربي في "خاتم الأولياء "ذاكرين كيف نشأت عند بعضهم الفكرة بأن ثمة تسلسلا من أولياء ينتهي بولي يكون خاتما لهم"(3) وهذا يدل على أن الدكتور لم يرجع في هذا الموضوع "ختم الأولياء" إلى الكتاب الذي ألفه ابن عربي خصيصا لهذا الموضوع ، وهو كتاب " عنقاءُ مَغْرب في ختم الأولياء و شمس المغرب"(4) و الذي نص فيه صراحة على أن "ليس الختم بالزمان و إنما هو باستيفاء مقام العيان"(5) وهناك خطأ آخر وقع فيه الدكتور و هو اتهام ابن عربي بالقول يا فضـــيلة الولي على النبي ، و استشهد لذلك بنص لابن تيمية يقول فيه "... ثُم إن صاحب الفصوص (يعني ابن عربي) و أمثاله بنوا الأمر على أن الولي يأخذ عن الله بلا واسطة و النبي يأخذ بواسطة الملك ولهذا صار خاتم الأولياء أفضل عندهم من هذه الجهة و هذا باطل وكذب"(6) وهذا "الاتهام" هو موضوع الملاحظة الثانية لــ: ميشيل شودكيفيتش التي استقاها من فقرة في النص الذي استند إليه ابن تيمية و الدكتور في إقرار " التهمة" فالفقرة تنص على أن " خاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب

[1] -ترجمة إلى العربية : أحمد الطيب : في إطار المشروع القومي للترجمة : المجلس الأعلى للثقافة
[2] - ميشيل شو دكيفيتش :الولاية : ترجمة أحمد الطيب القاهرة ،المجلس الأعلى للثقافة :2000، ص :187.
[3] - د/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول: ص : 421.
[4] - طبع:دار الكتب العلمية ،بيروت، الطبعة الأولى:2005.
[5] - محي الدين بن عربي : عنقاء مغرب في ختم الأولياء و شمس المغرب، بيروت ،دار الكتب العلمية ،الطبعة الأولى 2005 ص : 91.
[6] - ابن تيمية أورده :د/ زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص: 425.

، وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه و سلم مقدم الجماعة و سيد ولد أدم في فتح باب الشفاعة"(1) وملاحظة شودكيفيش هي التالية "إن الفقرة الأخيرة من هذا النص المطول ذات أهمية بالغة في مسألة تصحيح المفاهيم و وضع الأشياء في موضعها الصحيح ،ففي ضوء مضمونها البين الصريح يغدو اتهام ابن عربي بالقول بتبعية الرسل والأنبياء لختم الولاية المحمدية و أخذهم عنه و ما يترتب على هذا الاتهام من القول بأفضلية الأولياء على الأنبياء و الرسل – كل ذلك يغدو – ومن منظور التصوف الإسلامي ذاته سوءة من السوءات الفكرية تكشف عن سوء فهم أو عن سوء قصد بل إن هذا الادعاء ليتناقض تناقضا صارخا مع ما تقرره نصوص قاطعة و حاسمة في أدبيات التصوف الإسلامي من أفضلية الرسل والأنبياء على الأولياء ،فختم الولاية – كما نقرأ في هذا النص – ليس إلا حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم " (2).

ثالثا – أبو حامد الغزالي: من العقل الى اللاعقل (السحر والتنجيم).

ثم ينتقل الدكتور زكي نجيب محمود إلى موضوع آخر من مواضيع اللامعقول ، وهو السحر والذي هو "قمة اللامعقول " فهو" تعليل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية"(3) وتحت هذا التعريف يدرج الدكتور الرقية و الدعاء " فأن

[1] - محي الدين بن عربي: فصوص الحكم ، مصدر سابق ، ص ص: 52-57.
[2] - ميشيل شودكيفتش :الولاية: مرجع سابق ، ص :189.
[3] – د/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول،ص :473.

يحاول شعب أن يتغلب على عدوه بدعوات يوجهها إلى السماء"(1) و التبرك ببركات الأولياء "وسائر أعضاء هذه الأسرة غير الكريمة"(2)

فكل هذه المظاهر و غيرها يدرجها الدكتور زكي نجيب محمود تحت مقولة " السحر" لأنها جميعا ربط غير علمي بين المعلول و علته"(3) و لأن المعجزات و الكرامات هي الأخرى "ربط غير علمي بين المعلول وعلته" فالدكتور يدرجها هي الأخرى ضمن السحر ، بل ويعود إلى الغزالي فيتخذه منطلقا"نموذجيا" لتمرير ما يريد تمريره حول المعجزات و الكرامات بل والنبوة كذلك ،و الغريب أن يعود الدكتور زكي نجيب محمود إلى الغزالي بعد أن كان وصفه بـــ "العقلاني العظيم" و غيرها من أوصاف العقلانية و العلمية و المنهجية – كما مربنا– ليتخذه نموذجا للامعقول ، لكن ليس اللامعقول الصوفي الذي عالج نماذج منه مثل ابن عربي و الترمذي الحكيم ، بل اتخذه نموذجا للامعقول السحر.

فبعد أن يكمل حديثه عن إخوان الصفا الذين اتخذهم النموذج الأول للامعقول السحر و التنجيم ، يختم بكلام هو فاتحة الحديث عن الغزالي الآخر في التصنيف الجديد فيقول "أولئك هم إخوان الصفا المتفقون العلماء ،فماذا نتوقع من طراز المثقفين الذين يبدؤون برفض العلم أساسا و بالتنكر للعلم معيارا و لنأخذ الغزالي نموذجا لهذا الطراز ، فهو يناصر اللاعقل مناصرة حارة و يعجب ممن يركنون إلى العقل "(4) عجبا إن العقل الذي "أنتج" هذا

[1] - د/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول،ص :437.
[2] و 3 - المصدر نفسه : ص : 438.

[4] - د/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول،ص :456.

التوصيف في حق الغزالي هو نفسه العقل الذي "أنتج" نقيضه في حقه قبل قليل و على كل هناك أربع مواقف تجاه العقل و العلم جعلها الدكتور وصفا جديدا للغزالي و هي :

رفض العلم / التنكر للعقل

يعجب من الركون إلى العقل / مناصرة اللاعقل

فكلمات : الرفض و التنكر- والتعجب - و المناصرة: هي كلمات انطباعية وجدانية ذات شحنات نفسانية أكثر منها ذات حمولة معرفية فقد تصلح لتكون وصفا للعامي من الناس ، وللأمي الجاهل و للمتعلم العامي والمحدودي المعارف عموما ، ولكن... أن يوصف بها عالم موسوعي في قامة أبي حامد الغزالي ، من طرف مفكر و باحث بحجم الدكتور زكي نجيب محمود ، فذلك لعمري ما يؤسف له ،و يزداد الأسف حين نقرأ أن الدكتور زكي نجيب محمود هو نفسه يحذر من هذا النوع من النقد ومن القراءة : ففي قراءته لرد جمال الدين الأفغاني على داروين في كتاب " الرد على الدهرين" ينبه الدكتور على "لا علمية" ذلك الرد فيقول" لا...لا ينبغي ،بل لا يجوز أن يؤخذ رد الأفغاني كما تؤخذ ردود العلماء بعضهم على بعض لأنه رد صادر عن موقف وجداني رافض"(1) وهذا يعني أن رد العلماء بعضهم على بعض يجب أن لا يكون ردا وجدانيا رافضا ،ومعلوم أن الغزالي لم ينتهج هذا النهج تجاه رده على معارف عصره ، بل كان الغزالي ناقدا معرفيا بالمعنى العلمي المنهجي لنقد المعرفة ، سواء في نقده للفلسفة أو لعلم الكلام أو للباطنية أو للتصوف ، فكان نقده خارقا

[1] - د/ زكي نجيب محمود :هموم المثقفين ، بيروت دار الشروق الطبعة الأولى1981.ص : 112.

مبتكرا وأصيلا "بل اعتبرت أصالته في ما ابتكر نتيجة لعمق الفلسفة في منهجه"(1) ثم إنه إضافة إلى تلك التوصيفات العلمية و العقلية و المنهجية التي خلعها الدكتـــور علي الغـــزالي في كتــــابه "المـــعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري " و التي رصدنا بعضا منها قبل قليل ها هو ذا في كتابه :"مجتمع جديد أو الكارثة" و في تحليله " لسلطان العقل"الذي " يحيل فهم الحوادث إلى تعليلها الذي يجيزه المنطق العقلي " يشيد بعقلانية الغزالي فيقول :"وموقف عقلي كهذا كان قد سبق إليه الإمام الغزالي حين قال "إن لنا معيارا في التأويل وهو أن ما دل نظر العقل و دليله على بطلان ظاهر علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك (2)"

أما في كتابه :"تجديد الفكر العربي" فيعرض الدكتور منهجية القراءة عند الغزالي– وكأن الدكتور يرد على نفسه في ما اتهم به الغزالي – فيقول " وينتقل الغزالي بعد المتكلمين إلى الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وهنا تراه كعادته في كتاباته النقدية على اختلافها لا يقبل بالجملة ولا يرفض بالجملة بل ينظر إلى التفصيلات و الفروع فلعل فيها ما يقبله كما أن فيها ما يرفضه ، ويبدأ بتقسيم الفلاسفة كما وجدهم بالفعل في الثقافة الإسلامية التي يتناولها بالنظر و التحليل ثلاثة أقسام هم : الدهر يون و الطبيعيون و المؤلهة ثم يأخذ في تحديد كل فئة من هؤلاء تحديدا موجزا لكنه ناقد و دقيق"(3) .

---

[1] - دي بور : أورده :د/ عبد الأمير الأعسم : الفيلسوف الغزالي : مرجع سابق : ص: 58.
[2] - د/زكي نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة :بيروت ، دار الشروق ،الطبعة الثانية 1981.ص :10.
[3] - د/زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، بيروت ،دار الشروق الطبعة الخامسة .1978.ص : 91.

أليس هذا ردا واضحا من الدكتور على نفسه على طريقة :"من شهد على نفسه". إن هذا التناقض في موقف الدكتور زكي نجيب محمود من الغزالي كان لافتا بحيث لم يكن المرور ممكنا دون الإشارة إليه.

و نعود ،لنسال:

كيف كان الغزالي رافضا للعلم ؟ كيف اتخذ من التنكر للعقل معيارا ؟

و كيف كان ناصرا للاعقل مناصرة حارة ؟ و كيف عجب ممن يركنون إلى العقل ؟في نظر الدكتور زكي نجيب محمود.

الواقع أن الدكتور لم يستطع إثبات هذا الحكم و لم يجد ما يسنده به إلا ببعض التلفيقات و المآخذ التي لا تدل إلا :- إما على عدم فهم لما أراد الغزالي الاستدلال عليه ،و إما على تعمد لي عنق الاستدلال و تجاهل قصد الغزالي من ذلك.

فالمآخذ التي بنى عليها الدكتور تلك الأحكام هي في الحقيقة و الواقع مغالطات ليس إلا، وسنوضح ذلك في الأتي:

المغالطة الأولى :

يُسند الدكتور زكي نجيب محمود إلى الغزالي هذا القول :" الإيمان بالنبوة أن يقر بإثبات طور وراء العقل"1

[1] د/ زكي نجيب محمود : المعقول و اللامعقول، ص :456.

وهذا معناه أن الإقرار بإثبات طور وراء العقل شرط في الإيمان بالنبوة ، أي أن الإيمان بالنبوة لا يتحقق إلا إذا تحقق هذا الشرط .

و " الطور وراء العقل" الذي يتحدث عنه الغزالي هو الذي "تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب و ما سيكون في المستقبل وأمورا أخرى العقل معزول عنها" 1. واضح : أن الذي يبصر الغيب وما سيكون في المستقبل هو النـــبي ذاته و هذا الطور هو طور خصائص مدركات النبوة وليس شرطا في الإيمان بالنبوة.

فتحت عنوان : حقيقة النبوة واضطرار الخلق إليها:

أراد الغزالي أن يثبت حقيقة النبوة ،و حقيقة النبوة في خصوصية مدركاتها .فالله خلق الإنسان على الفطرة "خاليا ساذجا لا خبر معه،عن ما يحيط به من موجودات " وإنما خبره في العالم بواسطة الإدراك ، وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات (...) فأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس يدرك بها الحرارة و البرودة و الرطوبة واليبوسة و غيرها (...) واللمس قاصر على الأصوات و الألوان قطعا بل هي كالمعدوم في حق اللمس تم خلق له حاسة البصر فيدرك بها الألوان و الأشكال وهو أوسع عوالم المحسوسات تم ينفـــخ فيه السمع فيسمع الأصوات و النغمات ثم يخلـــق له الـــذوق و كذلك إلى أن يجاوز عالم المحسات فيخلق فيه التمييز وهو قريب من تسع سنين وهو طور أخر من أطوار وجوده فيدرك فيه أمورا زائدة على المحسات لا يوجد منها شيء في عالم الحس ، ثم يترقى إلى طور

[1] ـ أبو حامد الغزالي :المنقذ من الضلال:مصدر سابق، ص : 131.

أخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات و الجائزات و المستحيلات وأمورا لا توجد في الأطوار التي قبله ووراء العقل طور آخر، وهو طور مدركات النبوة "العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات و كعزل قوة الحس عن مدركات التمييز" (1) فالطفل في طور التمييز (أقل من سبع سنين) لو عرضنا عليه مدركات العقل المجردة لرفضها لأنه يفهمها لأنها خارج طور عقله و كذلك العقلاني الذي لا يؤمن إلا بما هو في طور العقل فلو عرضنا عليه مدركات النبوة لرفضها"و استبعدها وذلك عين الجهل إذ لا مستند له إلا أنه طور لم يبلغه"(2) و النتيجة التي يسعى إليها الغزالي من هذا البناء المنطقي هي "... فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعها من المعقولات ، و الحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل"(3) .

المغالطة الثانية:

و نتجت عن التحريف الذي طال النص.

يقول الدكتور زكي نجيب محمود مباشرة بعد النص السابق الذي نتجت عنه المغالطة الأولى – يقول ما يلي :"و يعلق الغزالي بعد ذلك بقوله : إن القارئ أمام هذا الذي نقرره من عجز العقل عن رؤية هذه المدركات إما أن يكون رافضا و إما أن يكون مثقفا معنا،فإن كان من الرافضين فقد أقمنا

---

[1] - أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، مصدر سابق ،ص :131.
[2] - المصدر نفسه ،ص :131.
[3] - المصدر نفسه ، ص ص : 130-131.

البرهان على إمكانه بل على وجوده "(1) و الواقع أن هذا النص متصرف فيه تصرفا أخرجه عن دلالته الأصلية ، فالغزالي أراد أن يثبت بالبرهان وجود النبوة فقال:" و الشك في النبوة إما أن يقع: في إمكانها، أو في وجودها، أو في حصولها لشخص معين، و دليل إمكانها، وجودها. ودليل وجودها ، وجود معارف في العالم لا يتصور أن تنال بالعقل. (...) فتبين بهذا البرهان أن في الإمكان وجود طريق لإدراك هذه الأمور التي لا يدركها العقل و هو المراد بالنبوة لا أن النبوة عبارة عنها ، بل إدراك هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل إحدى خواص النبوة و لها خواص كثيرة سواها(...) و هي معجـــزات الأنبيـــاء ولا سبيل إليها للعقلاء ببضاعة العقل أصلا "(2) ويعلق الدكتور زكي نجيب محمود على هذا البرهان بالقول :"أفلا يكفي أن يكون قد لجأ إلى برهان ،و البرهان لا يكون إلا عملية عقلية ليتبدى ما في كلامه من تناقض أيمكن للعقل أن يثبت عجزه في ميادين هي بحكم الفرض لا ينفذ إليها عقل؟؟"(3).

لقد كان على الدكتور و هو يسعى لإثبات تناقض من أنكر العقل ، أن يثبت أولا أن الغزالي أنكر العقل ،هذا أولا.

[1] ـد/ زكي نجيب محمود:المعقول واللامعقول، ص ص :456-457.
[2] - أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، مصدر سابق ، ص : 131.
[3] - د/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول، ص :457.

وثانيا :إن الاعتراف بوجود ميادين لا ينفذ إليها العقل ، لدليل على عجز العقل أما هذه الميادين فهي خواص النبوة التي "لا يدور تصرف العقل حواليها أصلا ، بل يكاد العقل يكذبها و يقضي باستحالتها"(1) .

وبناءا على هذا يرى الغزالي "إن أكثر براهين الفلاســفة في الطبيعــيات و الإلاهيات مبني على هذا الجنس ،فإنهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه و ما لم يألفوه قدروا استحالته"(2) و لم يجد الدكتور ما يقوله إزاء هذا المنطق إلا أن شككك فيه بالقول " لست أظن أن ذلك حكم ينصف تلك الطائفة من قادة الفكر" ثم يواصل " على أي حال لماذا يقول الغزالي هذا ؟ إلى أي شيء يمهد بهده المقدمة ؟ و يجيب الدكتور نفسه " إن مرماه هو أن ينتهي إلى نتيجة يريد ها ، وهي أن من ينكر قدرة الإنسان على الخوارق بقواه الروحانية فإنما يبني إنكاره على عدم إلفه لها في خبرته يقول (أي الغزالي) و لو لم تكن الرؤيا الصادقة مألوفة و ادعى مدع أنه عند ركود الحواس يعلم الغيب لأنكره المتصفون بمثل هذه العقول"3 وهذا صحيح ، فأين وجه الاعتراض ؟ بل العكس فعلم الغيب عن طريق الرؤيا هي أولية يقينية ، و باعتبارها كذلك بنى عليها الغزالي ذلك الحكم ، فمن أراد أن ينقض هذا الحكــم فما عليه إلا أن ينقض تلك الأولية اليقينية التي بني عليها .

أليس هذا هو منهج اليقين الرياضي ؟ ألم يكن هذا المنهج هو أساس المماثلة التي أقامها الدكتور بين الغزالي و ديكارت مع الإشادة بأسبقية الغزالي

[1] - أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال : مصدر سابق ، ص : 142.
[2] - المصدر نفسه: ص :132.
[3] - د/زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص :459.

؟ فإن يكن هذا تنكر للعقل ، فكيف مناصرة العقل؟و إن يكن مناصرة للاَّعقل فكيف الركون إلى العقل؟

وهناك أمر يجب توضيحه ورد في قول الدكتور حين نسب الخوارق (يعني الكرامات) إلى قدرة الإنسان ، وهذا غير صحيح.

فالكرامات لا تنسب إلى قدرة الإنسان (الولي) و لا إلى إرادته و لا إلى قواه الروحانية، وليس هناك ولي لله ادعى ذلك ، وهــذا بإجماع رجــال التصوف و علمائه ،بل " إن كرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون(...) وإن ظهر لهم من كرامات الله شيء (دون إرادة منهم أو ادعاء قدرة على ذلك) ازدادوا لله تذللاً و خضوعاً وخشية و استكانة و إزراءً بنفوسهم وإيجابا لحق الله عليهم ، فيكون ذلك زيادة لهم في أمورهم وقوة على مجاهداتهم و شكراً لله تعالى على ما أعطاهم"(1) أما ما قاله الدكتور فهو إما متعمد أو هو قول من "يهرف بما لا يعرف" كما قال الإمام محمد عبده وما لا يعرفه الدكتور زكي نجيب محمود أو هو يتعمده هو هذا الإطلاق في مفهوم "خرق العادة" الذي ينتج عنه إطلاق في الحكم ، ففرق بين خرق العادة للأنبياء و هي المعجزة ، وخرق العادة للأولياء وهي الكرامة و خرق العادة للسحرة و المنجمين و العصاة و هو الاستدراج .و الكرامة كما يقول الهجويري " لا تثبت إلا في حال تصديق صاحب المعجزة و لا تظهر إلا على يد مؤمن مصدق مطيع. لأن كرامة الأمة معجزة النبي عليه السلام و لأن شرعه باقٍ فيجب أن تبقى حجته أيضا فالأولياء شهود صدق رسالة الرسول"(2) "وعلى هذا فإن

[1] - أبو بكر محمد الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف : مصدر سابق : ص :49.
[2] - علي بن عثمان الهجويري: كشف المحجوب: الجزء الثاني : مصدر سابق: ص : 456.

حصول الكرامات على أيدي الأولياء أمر ممكن يقره الدين و لا يأباه العقل"(1).

المغالطة الثالثة :

و هي التي – يبدو– أن بسببها أدخل الدكتور زكي نجيب محمود الغزالي في زمرة السحرة والمنجمين ، حيث أراد الغزالي أن يبرهن للفلاسفة الطبيعيين من أمثال جابر بن حيان و للمنجمين " أن يكون في الأوضاع الشرعية من الخواص في مداواة القلوب و تصفيتها ما لا يدرك بالحكمة العقلية بل لا يبصر ذلك إلا بعين النبوة "(2) . ويبرهن الغزالي لهؤلاء من علومهم التي يزاولونها و يتقنونها ومن هذه العلوم علوم الطلسمات و التنجيم فأعطاهم مثلا بجدول معالجة الحمل و تسهيل الطلق الذي وضعوه هم و اعتقدوه و أوردوه في كتبهم و اعترفوا بخواصه العجيبة " يكتب هذا الجدول على خرقتين لم يصبها ماء و تنظر إليها الحامل بعينيها و تضعهما تحت قدميها فيسرع الولد في الحال إلى الخروج و قد أقروا (أي الفلاسفة الطبيعيون) بإمكان ذلك و أوردوه في كتاب عجائب الخواص"(3)

يجب أن نتوقف هنا لنسأل : هل في هذا ما يدل على أن الغزالي يمارس السحر أو يدعو له أو يؤمن به؟ بل العكس : ففي تعليقه على الجدول يبدو الغزالي مندهشاً ، ومتعجباً من ضحالة عقول هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين الذين تتسع عقولهم لتصديق "خواص الجدول" ثم لا تتسع لتصديق خواص

---

[1] - محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية ، بيروت ،دار ومكتبة الهلال –دار الجواد ،الطبعة الخامسة :1986.ص :250.
[2] - أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال: ص :143
[3] - المصدر نفسه : ص 143

النبوة فيقول " فليت شعري! من يصدق بذلك ، ثم لا يتسع عقله للتصديق بأن تقـدير صلاة الصبح ركعـتين و الظهر بأربع و المغرب بثلاث هي : لخواص غير معلومة بنظر الحكمة؟ وسببها اختلاف هذه الأوقات ، و إنما تدرك هذه الخواص بنور النبوة" (1) ثم يواصل الغزالي تعجبه من عقول المنجمين و عقل من يصدق المنجم الذي "جرب كذبة مائه مرة و لا يزال يعاوده تصديقه حتى لو قال المنجم له : إذا كانت الشمس في وسط السماء و نظر إليها الكوكب الفلاني و الطالع هو البرج الفلاني فلبست ثوباً جديدا في ذلك الوقت قُتِلْتَ في ذلك الثوب! فإنه لا يلبس الثوب في ذلك الوقت و ربما يقاسي فيه البرد الشديد و ربما سمعه من منجم وقد عرف كذبه مرات"(2) .و نتوقف هنا كذلك لنسأل : هل في هذا ما يدل على أن الغزالي يمارس التنجيم؟ أليس هذا منتهى السخرية ممن يصدقون المنجمين فضلا عمن يمارس التنجيم؟

و يواصل الغزالي متعجبا "فليت شعري! من يتسع عقله لقبول هذه البدائع و يضطر إلى الاعتراف بأنها خواص . معرفتها معجزة لبعض الأنبياء – كيف ينكر مثل ذلك في ما يسمعه من قول نبي صادق مؤيد بالمعجزات لم يعرف قط بالكذب"(3).

ولنترك التعليق للدكتور زكي نجيب محمود علّه يستنتج ما يبرر به اتخاذه الغزالي نموذجا للامعقول السحر و التنجيم * ؟؟ يقول الدكتور :"يريد الغزالي بهذه الموازنة أن يقول لمن يوجه إليهم الخطاب إنه إذا كان قول

[1] - المصدر نفسه: ص : 143
[2] - المصدر نفسه : ص : 144
[3] - أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال: ص : 144
* - إن موقف الغزالي واضحا من علوم السحر و التنجيم و الطلسمات ، ففي كتاب إحياء علوم الدين الجزء الأول : **اعتبر** هذه العلوم من العلوم المذمومة و النهي عنها شرعا" مصدر سابق : ص : 48

المنجم مقبولا عندكم برغم تعرضه للكذب و برغم كونه مجاوزا لحدود العقل أفليس الأولى بالقبول قول النبي في حكمه أشياء قد تتجاوز هي الأخرى حدود المعقول"(1)

هذا صحيح ، وهل في هذا ما يصلح دليلا يبرر به الدكتور اعتباره الغزالي نموذجا للامعقول السحر و التنجيم؟؟

إن ما أراد الغزالي البرهنة عليه في كل هذا – وربما هو ذلك الذي عسر على الدكتور زكي نجيب محمود لا أقول فهمه بل الإقرار به هو ما لخصه الغزالي نفسه بقوله"وعلى الجملة : الأنبياء أطباء أمراض القلوب ، وإنما فائدة العقل و تصرفه أن عرّفنا ذلك و يشهد للنبوة بالتصديق و لنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة"(2)

خاتمة الفصل :

لقد رأينا كيف درس الدكتور زكي نجيب محمود الغزالي عبر مستويين

– مستوى التصوف المعقول.

– مستوى التصوف اللامعقول.

و لقد سبق لنا أن طرحنا – في بداية الفصل– السؤال التالي :

[1] - د/زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول ، ص : 464
[2] - أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال : ص : 136

لماذا اختار الدكتور زكي نجيب محمود الغزالي ليكون النموذج الوحيد للتصوف المعقول " و ليكون محطة للإدراك بمعناه الصوفي " الذي يستمد شعلته من نبع باطني ذاتي"؟

الحقيقة أن الغزالي كان فعلا محطة كبرى في مسار التصوف حتى لقد أصبح معروفا لدى مؤرخي التصوف الإسلامي و لدى الباحثين في مجال التصوف الدور الكبير الذي قام به الغزالي ،لدرجة أن "اقترن اسمه بإحياء الدين الإسلامي "(1) كما اقترن اسمه كذلك بردم الهوة التي كانت تفصل الفقه عن التصوف ، فقرب التصوف من الفقه حتى جعله مقبولا لدى الفقهاء السنيين بعد أن كانوا يتوجسون منه خفية ومن الصوفية.(2)

ومن ثم صار الغزالي علما على ما أصبح يعرف ب "التصوف السني" "وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنة و الجماعة و على الزهد و التقشـــف و تربية النفس و إصلاحها"(3) "و مند ذلك الحين أصبح الإسلام دينا صوفيا إلى حد كبير كما يقول نيكلسون فقد تشبث الغزالي دائما بنقطتين جوهريتين لم تجرَّح من أجلهما عقيدته في الإسلام : الأولى تقديس للشرع و الثانية وجهة نظره في الألوهية ، فإنه أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود"(4)

[1] - رينولد نيكلسون : في التصوف الإسلامي و تاريخه : ترجمة و تعليق : ابو العلا عفيفي القاهرة : مطبعة لجنـة التألـيف و الترجمـة و لنشر 1947.ص :139

[2] - ينظر في : أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام : بيروت ،دار الشعب للطباعة و النشر .ب .ت. ص ص :104-107 .

[3] - د/ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي . القاهرة : دار الثقافة للطباعة و النشر 1974. ص: 182

[4] - رينولد نيكلسون : في التصوف الإسلامي و تاريخه :مرجع سابق : ص :84

و لعل نيكلسون كان قد قصد بوحدة الوجود بعض ما قاله الحسين بن منصور الحلاج أو البسطامي خاصة ، في شطحاتهما ، و إلا فأي "مذهب" لوحدة الوجود" كان متبلورا في شكل "مذهب" آنذاك؟

و الواقع أن موقف الغزالي من الشطح و من الحلاج و البسطامي واضح وقد أوضحه خاصة في إحياء علوم الدين، فقـد قال عن قول الحـلاج "أنا الحق" و عن قول أبي يزيد البسطامي "سبحاني، سبحاني". "وهذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام"(1) وهذا يعني أنه ليس كذلك بالنسبة للخواص.

أما في كتاب فضائح الباطنية فقد اعتبر "أن طائفة كبيرة من محققي الصوفية مالوا إلى الحلول و إليه أشار الحسين بن منصور الحلاج الذي صلب في بغداد حيث كان يقول " أنا الحق أنا الحق و إليه أشار أبو زيد البسطامي بقوله : سبحاني سبحاني من أعظم شأني"(2).

و مع ذلك فإن الغزالي يفرق بين شطحات الحلاج و بين شطحات البسطامي ،فيرفض الأولى و يتفهم و يتأول الثانية ، وقد يكون هذا تأسيا بموقف الجنيد الذي كان يتأول شطحات أبي يزيد البسطامي لكنه كان "ممن يبغضون الحلاج لهذا نفترض أن السر في قيامه بتفسير شطحات أبي يزيد هو أنه أنكر على الحلاج شطحياته"3 ومن هنا أمكننا القول أن موقف الغزالي من

[1] - أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين : الجزء الأول : مصدر سابق " ص ص 60-61
[2] - أبو حامد الغزالي : فضائح الباطنية : بيروت : المكتبة العصرية .طبعة 2001.ص : 101
[3] - د/ عبد الرحمان بدوي : شطحات الصوفية (ج1): الكويت ، وكالة المطبوعات : الطبعة الثالثة 1978.ص :39

الشطح كان امتدادا لموقف مشايخ التصوف قبله* وهو موقف يرفض الحلول و الاتحاد الذي ينفي الاثنينية.

كما كان حرصه على إسباغ الشرعية السنية على التصوف امتدادا لحقيقة التصوف مند نشأته كما عبر عنها و مارسها أقطابه الأوائل من أمثال : الحارث بن أسد المحاسيني ،وذو النون المصري و معروف الكرخي و السري السقــطي و بشر الحافي و الجنيد " سيد الطائفة و إمامهم " الذي اشتهر عنه قوله "مذهبنا هذا (يعني التصوف) مقيد بأصول الكتاب و السنة"(1) ولقد كان هذا هو موقف كل رجال التصوف في القرنين الثالث و الرابع الذين ترجم لهم : عبد الرحمان السلمي(2) (ت :410 هــ) و القشيري(3) (ت: 465 هــ) و الهجويري(4) (ت:481هــ) و غيرهم .

لكن هؤلاء الثلاثة كانوا من القرن الخامس الهجري (وهو القرن الذي عاش فيه الغزالي) فحققوا بتلك التراجم و المصنفات أقوال أولئك الصوفية السنيين و مفاهيمهم و مصطلحاتهم التي وضعوها في علم التصوف و حفظوا بها تراثهم المعرفي و السلوكي ، و الغزالي نفسه يعترف بأنه قرأ التصوف و تعلمه من كتب الصوفية الأوائل "فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل : قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله ،وكتب الحارث المحاسبي ،و المتفرقات عن الجنيد و الشبلي وأبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم و غير

* - ينظر في : أبو نصر عبد الله السراج الطوسي : مصدر سابق : ص ص : من 321 إلى 343 وينظر كذلك في عبد الرحمان بدوي : شطحات الصوفية: مرجع سابق : ص ص من 9 إلى 49

[1] - أبو القاسم عبد الكريم القشيري:الرسالة القشيرية في علم التصوف :مصدر سابق:ص:67 .

[2] - في" طبقات الصوفية "

[3] - في "الرسالة القشيرية في علم التصوف".

[4] - في" كشف المحجوب".

ذلك من كلام مشايخهم"(1) وبتوجيه معرفي من هؤلاء ،خاض الغزالي التجربة الصوفية مثلما ماخاضها هؤلاء الصوفية قبله و خاضها الصوفية في عهده و بعد عهده و لم يكن أكثر سنِّية ممن سبقوه ولا أكثر إصلاحا ،بل واصل الجهد الإصلاحي الذي كان قد عرفه القرن الخامس على يدي مصلحين صوفيين قريبي عهد بالغزالي و هما : القشيري و شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي*و هما " من أبرز صوفية هذا القرن الذين نحو بالتصوف هذا المنحى السني (...) (حيث) تمكن القشيري من العلم بعقيدة أهل السنة و الجماعة كما استقرت على يد الأشعري و تلاميذه ، وقد كان القشيري من أكبر المدافعين عن هذا المذهب في عصره ضد عقائد المعــتزلة و الكرامية و المجسمة و الشيعة"(2) وهذا أمر واضح من خلال الفصل الذي خصصه في "الرسالة" " لبيان اعتقاد هذه الطائفة (الصوفية) في مسائل الأصول " حيث يقول "اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ودانوا بما وجدوا على السلف و أهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل و لا تعطيل و عرفوا ما هو حق القدم و تحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم و لذلك قال سيد هذه الطريقة "الجنيد رحمه الله" التوحيد إفراد القدم من الحدث و أحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل و لائح الشواهد كما قال أبو محمد الجريري رحمه الله من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلت به قدم الغرور في مهواة من التلف. يريد بذلك أن من ركن إلى التقليد و لم يتأمل دلائل التوحيد سقط عن

---

[1] - أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال: ص :122

* - شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي:(396-481) " الحافظ العالم العارف الصوفي صاحب "منازل السائرين" كان إماما في التفسير و الحديث .حسن السيرة في التصوف و العربية و التاريخ و الأنساب و غير ذلك (المناوي :الكواكب الدرية:المجلد الثاني، ص:10.)

[2] - التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي : مرجع سابق : ص ص 174-175.

سنن النجاة ووقع في أسر الهلاك "(1) و يتحسر القشيري على ما آل إليه واقع التصوف الذي انــدرس و لم يبق إلا رسمه و انقرض أكثر المحققين من هذه الطائفة و شيوخها "و حصلت الفترة في هذه الطريقــة" فادعاها أدعــياء" استخفــوا بأداء العبــادات و استهانوا بالصوم و الصلاة (...) ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق و الأحوال و ادَّعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال و تحققوا بحقائق الوصال و أنهم قائمون بالحق تجري عليهم أحكامه وهم محــو و ليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم و أنهم كوشفوا بأسرار الأحدية و اختُطِفُوا عنهم بالكلية وزالت عنهم أحكام الشريعة و بقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية..."(2)

واضح أن القشيري إنما كان يعني أولئك الذين اِدَّعَوا الحلول و الاتحاد اقتداءً بالحلاج – بزعمهم* – لذلك فقد أسقطه القشيري من جملة مشايخ التصوف الذين ترجم لهم في رسالته ، و لعل تجاهل القشيري للحلاج إنما كان تأثرا بمواقف المشايخ الذين سبقوه – مثله في ذلك مثل الغزالي- حتى لا يعطوا شرعية لهؤلاء الذين انتقدهم القشيري ممن ادعوا الانتساب إلى الحلاج و إلا فإنهم (المشايخ) لا ينكرون عليه حاله فالقشيري يقول عنه " و نحن نتركه لله بحكم التسليم و نجله بقدر ما وجدنا فيه من دلائل الحق" (3) و يقول عنه الهجويري " و لا ينكرون كمال فضله و صفاء حاله و كثرة مجاهداته و رياضاته إلا قلة من جمــلة الشيوخ(...) و لم يكن هجر المشايخ له بمعنى

[1] - القشيري : الرسالة القشيرية : مصدر سابق : ص ص : 15- 16.
[2] - القشيري الرسالة القشيرية : مصدر سابق : ص : 13 .
* - يقول الهجويري " غير أني رأيت فريقا من الملاحدة – اخزاهم الله- في بغداد ونوا حياها يدعون توليهم له (أي الحلاج) وقد جعلوا أقواله حجة لزندقتهم و أسموا أنفسهم الحلاجيين و هم يغالون في أمره كغلو الرافضة في تولي على رضي الله عنه (كشف المحجوب : الجزء الأول : ص: 364.)

[3] - القشيري : أورده الهجويري : كشف المحجوب : الجزء الأول : مصدر سابق : ص : 362

الطعن في دينه و مذهبه(...) أما رأيت أن الشبلي قال"أنا و الحلاج شيء واحد فخلصني جنوني و أهلكه عقله" فلو كان مطعوناً في دينه لما قال الشبلي أنا والحلاج شيء واحد "(1)

فالقشيري إنما كتب " الرسالة" "غيرة على هذه الطريقة أن يُذْكَر أهلُها بسوء" مشفقا"على القلوب أن تحسب أن هذا الأمر بنى قواعده على ما يدعيه هؤلاء المنحرفون الذين يدعون الانتساب إلى الطريقة"(2) إذن فإن موقف القشيري هذا إنما "كان ممهدا للغزالي الذي انتمى إلى نفس مدرسة الأشعرية و الذي تبنى نفس فكرته تلك في ما بعد و سار في اتجاه المحاسبي و الجنيد و أضرابهما"(3) وهذا يعني أن الغزالي لم يكن كما يدّعي البعض – أول مؤسس لما يسمى بـــ " التصوف السني" مما يوحي أن التصوف قبله لم يكن سنيًّا، ويعني كذلك أن جهود إصلاح التصوف و تطهيره من مفاهيم و سلوكات الحلولين كانت قد بدأت قبل الغزالي ، ومن ثم نستطيع القول أن تصوف الغزالي و فكره الصوفي لا يخرج عن إطار الفكر الصوفي في الإسلام فهو تطور طبيعي للخطاب الصوفي السابق عليه و تمهيد طبيعي لتطور ذلك الخطاب في ما بعد ، والخطاب الصوفي في ما بعد الغزالي – أي في القرنين السادس و السابع– هو الذي يسميه البعض " التصوف الفلسفي " القائل " بوحدة الوجود" و يجعلون على رأسه محي الدين بن عربي في مقابل " التصوف السني" الذي جعلوا على رأسه الغزالي ، الأمر الذي يعني أن التصوف الإسلامي في نظر هؤلاء الذين حقبوا لمسيرته تطور عبر قطائع معرفية.

---

[1] - الهجويري : كشف المحجوب : الجزء الأول : ص ص : 362-363

[2] - ينظر القشيري : الرسالة القشيرية : ص :14

[3] - التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي : مرجع سابق : ص ص :177-178.

و نحن نعتقد أن هذا التحقيب هو تحقيب إيديولوجي نهضت به المدرسة "السلفية" أكثر منه تحقيب معرفي ، و إلا فإن التصوف الذي يصفونه بـــ " الفلسفي " هو حال صوفي و ليس فكرا فلسفيا مفكرا فيه* لقد كان و سيبقى حالا لكل الصوفية الذين سلكوا و سيسلكون طريق التصوف بهمة وصدق ،وهذا الحال هو حال الوصول ، هو حال توحيد الخواص ، لكـــن قد يعبر عنه بتعابير شتى حسب درجة الوصـــول و حســـب درجة التمكين والرســـوخ ، لذلك ، فقد عبـــر عنه بـــ :الفناء- جمع الجمع،المحو، المحق، الحقيقة ، السواء، الفصل، المشاهدة، المحادثة، التمكين، الإتحاد... وغيرها1 ، والعبارة التي عبر بها صاحب هذا الحال هي التي و ضعها الباحثون في العصر الحديث في قالب فلسفة " وحدة الوجود" أما العلماء المسلمون القدامى "من أصحاب الرسوم" ممن لم يذوقوا ذلك الحال و لم يصلوا إليه فقد أسموه :"الاتحاد " أو "الحلول" أما المحققون من أهل التمكين و الرسوخ من مشايخ الصوفية الذين و صلوا فذاقوا فاعتبروا العبارة عنه –من غير المحققين- شطحا،و الشطح في اصطلاحهم "هو عبارة عن كلمة عليها رعونة و دعوى و هي نادرة أن توجد من المحققين"(2) و هي إفشاء سر الربوبية بدون إذن و سر الربوبية هو توحيد الخواص كما قال الجنيد* أو هو توحيد النهاية كما

---

* - لكتاب " فصوص الحكم "الابن عربي الذي اعتبره البعض "بيان" لفلسفة وحدة الوجود " عند غبن عربي ، لم يأت من تفكير فلسفي إنما من إلهام يقول ابن عربي " أما بعد فاني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في ميشرة أديتها في العشر الآخر من المحرم سنة سبع و عشرين و ستمائة بمحروسة دمشق و بيده صلى الله عليه و سلم كتاب وقال لي : هذا كتاب فصوص الحكم خده واخرج به إلى الناس ينتفعون به فقلت السمع والطاعة ولرسوله و أولي الأمر منا فحققت الأمنية و أخلصت النية و جردت القصد والهمة غلى غبر أن هذا الكتاب كما حده لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان و سالت الله أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان و أن يخصني في جميع ما يرقمه بناني و ينطق به لساني و ينطوي جناني بالإلقاء التسبوحي و النفث الروحي" ابن عربي فصوص الحكم :مصدر سابق :ص ص :9-10. *

[1] - ينظر في :محي الدين بن عربي: اصطلاحات الصوفية :القاهرة :مكتبة مدبولي،الطبعة الأولى ،1999

[2] - محي الدين بن عربي : اصطلاحات الصوفية :المصدر السابق : ص :6

* - - توحيد الخواص عند الجنيد هو أن يكون الموجود "شيخ قائم بين يديه ليس بينهما ثالث ،تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه و عن دعوة الحق له و عن استجابته له بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه و حركاته لقيام الحق له قيما فيما اراده منه ، والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد الى أوله ،ان يكون كما كان إذ كان من قبل ان يكون و الدليل في ذلك قول عزوجل " واذا أخد ربك من بني أدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على

يسميه صاحب كتاب :جامع الأصول في الأولياء:" و هو في النهاية أحدية الفرق و الجمع و هو توحيد الحق ذاته بذاته"(1) أما عند عبد الرازق القاشاني في :لطائف الإعلام في إرشارات أهل الإلهام فهو "التوحيد القائم بالأزل"(2):

وهذا التوحيد هو الذي تضيق عنه العبارة ،بل قد تغدو "العبارة هذرا بالنسبة إلى حقيقة معناه"كما يقول الهجويري(3).

فالإفصاح عنه زندقة و السكوت عنه حيرة.

"قيل للجنيد ،هل عاينت أو شاهدت ؟ قال : لو عاينت تزندقت و لو شاهدت تحيرت ،و لكن حيرة في تيه وتيه في حيرة"(4).

فكيف عرف الجنيد "زندقة" المعاينة و "حيرة" المشاهدة لو لم يعاين و لم يشاهد!! لكنه سر الربوبية* الناتج عن توحيد الخواص .

من أفشاه على امتداد مسار التصوف الإسلامي في التاريخ من أبي يزيد البسطامي و الحلاج إلى ابن عربي إلى النفري إلى عبد الكريم الجبلي إلى عمر بن الفارض إلى عبد الغني النابلسي ، قلت من أفشاه صنِّف ضمن

أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى" (الأعراف 174) فمن كان قبل أن يكون و هل أجابت إلا الأرواح الطاهرة العذبة المقدسة بإقامة القدرة النافذة و المشيئة التامة الأن كان إذكان قبل أن يكون ، وهذا غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهاب هو" تاج العارفين : الجنيد البغدادي ، الأعمال الكاملة ، دراسة وجمع و تحقيق د/ سعاد الحكيم:بيروت ،دار الشروق ، الطبعة الثانية 2005 : ص :261.

[1] - - الشيخ ضياء الدين أحمد الكمشخانوي النقشيذدي: جامع الأصول في الأولياء ، بيروت ، دار الكتب العلمية (تحقيق أحمد فريد المزيدي) الطبعة الاولى 2002 ،ص :429.

[2] - عبد الرازق القاشاني :لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام :مصدر سابق :ص :159

[3] -الهجويري :كشف المحجوب : الجزء الأول : ص: 365

[4] - الجنيد :تاج العارفين الجنيد البغدادي ، الأعمال الكاملة : دراسة وجمع وتحقيق د/سعاد الحكيم ،بيروت ،دار الشروق : الطبعة الثانية 2005.ص :204.

* الربوبية هو ما أشار إليه سهل بن عبد الله التستري بقوله " إن للربوبية سرا لو ظهر لبطلت الربوبية" و يشرحه القاشاني فيقول " وتقرير ما ذكر هو أن المربوب كما كان هو الذي يبقى على الرب ربوبيته لكون الربوبية نسبة بين الرب و الممكن ، كما عرفت في باب أغمض المسائل من أن الأعيان معدومة في نفسها فلو ظهر هذا السر للخلق لبطل عندهم ما يترتب عليه الربوبية" لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام : مصدر سابق : ص: 249.

"التصوف الفلسفي" القائل" بوحدة الوجود" ومن كتمه أو عبر عنه بعبارة مغايرة كما عبر عنه الغزالي بـــ " المكاشفة " صنِّف ضمن "التصوف السني" فالفارق – إذن– هو في إفشاء أو كتمان " سرالربوبية " الذي أخطأ دارسوا التصوف في العصر الحديث حين ما ثلوا بين العبارة عنه و بين القول بـــ " وحدة الوجود" فسر الربوبية هو معنى و المعنى إذا حصل لا يفقد بالعبارة ، وإذا فقد لا يوجد بالعبارة" كما يقول الهجويري(1)، هو معنى سارٍ في أسرار العارفين بالله من أهل التمكين و الرسوخ عبر تاريخ التصوف الإسلامي و هو المعرفة بالله ،سواء أفهمت العبارة عنه بـــ " الاتحاد" أو " وحدة الوجود" و ربما قد يكون هذا الفهم الخاطئ و المتهافت هو الذي قصده المستشرق ماكدونالد كما نقل عنه الدكتور قاسم غني قوله" إن كل المفكرين في الإسلام كانوا مؤمنين بعقيدة وحدة الوجود إلاّ أن بعضهم لم يكونوا يعرفون ذلك بأنفسهم"(2) وهذا بديهي لأن هذه العبارة " وحدة الوجود "لا تعبر حقيقة عن ذلك المعنى بل وهي غريبـــة عن التصوف الإسلامـــي حالا و مقـــاما ولفظا و مصطلحا فكيف لها أن تكون حاملة لمعنى " توحيد الخواص"(سر الربوبية) الذي ضاقت عنه عبارة العارفين به فما بالك بمن بينه و بينه حجب كثيفة و ظلمة ظلماء بعضها فوق بعض. إن التوحيد المفضي إلى سر الربوبية هو المعرفة بالله التي "إذا وردت على السر ضاق السر عن حملها"(3) ومصدر الضيق هو الحيرة إذ أن " أعرف الخلق بالله أشهدهم تحيراً فيه" و الحيرة هي أن يتحير العارف في متهات التوحيد " وهناك... لا "سبيل إلى توحيده بلا قال و لا حال"(4) فمن

[1] - الهجويري : كشف المحجوب : الجزء الأول : ص :365

[2] - د/ قاسم غني :تاريخ التصوف في الإسلام : ترجمه عن الفارسية : صادق نشأت ،القاهرة ،جامعة الدول العربية : نشر و طبع مكتبة النهضة المصرية:1972.ص : 240

[3] - ينظر : الكلابادي : التعريف لمذهب أهل التصوف: مصدر سابق : ص ص:98 إلى 101

[4] - المصدر نفسه:ص :99

وحَّده بالقال : قيل عنه :ملحد يقول بوحدة الوجود ومن وحَّده بالحال قيل عنه :زنديق يقول : بالاتحاد و الحلول و الحسين بن منصور الحلاج جمع بين القال و الحال فقال:"من أسكرته أنوار التوحيد حجبته عن عبارة التجريد بل من أسكرته أنوار التجريد نطق عن حقائق التوحيد لأن السكران هو الذي ينـــطق بكـــل مكتـــوم"(1) و المكتوم قد يكون محجوباً عن العبارة فقط و لكنه ليس معدوما،كما أن النطق بحقائق التوحيد ليس في كل الأحوال صواباً بل "الصواب كل نطق عن إذن" كما يقول الجنيد(2).

و إذن- فإن معرفة حقائق التوحيد هي الهدف الأسمى للتصوف الإسلامي ،وهو الخيط الناظم لحلقاته و السر الساري المحقق لوحدته في تاريخيته ، خلافا لمن أراد تأسيس هذه الوحدة على "وحدة الوجود"*.

أما التعبير عن هذه الحقائق (حقائق التوحيد) فإن لرجال التصوف إزاءها ثلاثة مواقف:

إمَّا ناطق بحال، و إما ناطق بإذن، وإما محجوب عن العبارة إن هذه المواقف في التعبير عن حقائق التوحيد هي ما يفرق بين صوفي و آخر عبر تاريخ التصوف الإسلامي بوجود متزامن و قد يمر المتصوف الواحد بالمواقف الثلاثة في تجربته الصوفية.

---

[1] - الحسين بن منصور الحلاج: كتاب أخيار الحلاج : أو مناجات الحلاج صححه و علق عليه : ماسينيون ،و كراوسن، كولونيا، المانيا، منشورات الجمل .1999 ص : 115

[2] - الجنيد : الإمام الجنيد و التصوف في القرن الثالث الهجري: تأليف زهير ظاظا بيروت،دار الخبير،الطبعة الأولى 1994، ص 156:

* - - لقد حاول هذه المحاولة الباحث التونسي ،محمد بن الطيب ، في كتابه "وحدة الوجود في التصوف الإسلامي: في ضوء وحدة التصوف و تاريخه : حيث يقول" وغاية طموحاتنا هو أن يكشف بخثنا عن أن وحدة الوجود لم يكن مفهوما غريبا عن المسار التاريخي ، بل هو النواة التي عليها مدار التصوف برمته"نشر الكتاب بيروت ،دار الطلبعة ، الطبعة الأولى 2008

ومن هنا يمكننا القول إن هذا التقسيم "المحقِّب" للتصوف الإسلامي الذي أصبح مكرسا لثنائيات :

التصوف السني / التصوف الفلسفي

التصوف المعقول / التصوف اللامعقول

التصوف الأصيل / التصوف الدخيل

قلنا إن هذا التصنيف هو تصنيف لا تاريخي و لا معرفي

لا تاريخي لأنه لا ينظر إلى التصوف الإسلامي في وحدته التاريخية، و لا معرفي لأنه يحيل إلى مسبقات إيديولوجية و إلى قناعات قبلية . ونحن نرى أن الدكتور زكي نجيب محمود و إن لم يقل بهذا التصنيف(من حيث أنه صنف كل التصوف الإسلامي ضمن اللامعقول) إلا أن نظرته إلى التصوف هي الأخرى نظرة لا تاريخية ولا معرفية من حيث إنه اجتزأ الغزالي من كل التصوف الإسلامي فصنفه وحده ضمن التراث المعقول باعتباره النموذج الوحيد للإدراك بمعناه الصوفي ،أي الذي " يستمد شعلته من نبع باطني داخلي" و من حيث إنه- اعتبر القرن الخامس الهجري (قرن الغزالي) القرن الوحيد الذي تحقق فيه ذلك الإدراك على امتداد تاريخ كل التصوف الإسلامي (غير أن الدكتور لم يوضح بأي معنى صنف هذا الإدراك الصوفي ضمن التراث المعقول ، و بأي معنى هو مختلف عن كل الإدراك الصوفي "الآخر" الذي صنفه ضمن اللامعقول)

إن هذا الموقف من الدكتور إنما يدل على عدم معرفة واضحة بتاريخ التصوف الإسلامي و بمرجعياته و معارفه و مفاهيمه و مصطلحا ته – ولا أدل على ذلك من أن الدكتــور كــتب ما كتب عن التصــوف دون استدعاء لمفاهــيم و مصطلحات هذا الفن إلا نادرا ، فكيف يمكن معرفيا للذي يدرس تجربة الإدراك الصوفي أن يتجاهل كليا ودون مبرر منهجي هذه التجربة في كل تاريخ التصوف الإسلامي قبل الغزالي و بعده ،ومعتقدا اعتقادا جازما أن الغزالي هو الوحيد الذي عاش تجربة الإدراك الصوفي لا باعتباره النموذج البارز، بل باعتباره "الشجرة المباركة"(مع ما حمَّل الدكتور لهذا المفهوم من معنى في تطور الإدراك) التي ليست شجرتين في كل تاريخ المعرفة الإسلامية ، ومع ذلك – وهذه هي المفارقة- فهو لم يدرس هذه التجربة عند الغزالي بل و لم يتعرض لها لا من قريب و لا من بعيد- كما لم يتعرض للفكر الصوفي عند الغزالي عامة،و حينما أشار – مجرد إشارة- إلى جزء يسير منه إنما فعل ذلك من أجل تصنيفه في خانة لا معقول السحر و التنجيم- كما مرَّبنا-

ونحن نعتقد أن عزوف الدكتور زكي نجيب محمود عن دراسته الإدراك الصوفي عند الغزالي و عن دراسة فكره الصوفي و عزوفه عن مجرد التعرض لهما – إنما هو عزوف مفكر فيه و متعمد إذ لو تعرض لهما كتابة لوجد أن الفكر الصوفي عند الغزالي بصفة عامة و الإدراك الصوفي عنده بصفة خاصة إنما هو نفسه الإدراك الصوفي عند كل المتصوفة المسلمين عبر كل العصور،بما أنه إدراك لحقيقة التوحيد و لحقيقة المعرفة بالله التي هي الغاية القصوى لكل التصوف و الصوفيين و لوجد نتيجة لذلك أن هذا الإدراك هو الذي حقق للتصوف الإسلامي وحدته في التاريخ لذلك فقد انتقى الدكتور

ثلاثة مباحث من فكر الغزالي هي : الشك المنهجي و– اليقين الرياضي– و السببية ،أتاحت له تطبيق منهجه الوضعي المنطقي و أتاحت له كذلك المماثلة بين الغزالي من جهة و بين ديكارت و دافيد هيوم من جهة أخرى ، غير أنه اقتصر في دراسته للشك المنهجي عند الغزالي على مماثلته بالشك المنهجي عند ديكارت و لم يشر إلى أن هذا الشك الباحث عن اليقين كان معروفا عند العلماء المسلمين قبل الغزالي من ذلك ما نقله الجاحظ عن أبي إسحاق إبراهيم النظام قوله"... ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك و لم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك"(1) و يقول أبو هاشم الجبائي " أول الواجبات الشك و ينقل القاضي عبد الجبار عن الجبائيين ما يؤكد رأيهما في الربط الوثيق بين الشك و النظر العقلاني ، ويقول القاضي المعتزلي : ومن حق النظر أن لا يصح إلا مع الشك في المدلول عند شيخينا"(2).

أما عن اليقين فقد رأينا كيف أن الدكتور اقتصر على إبراز اليقين الرياضي عند الغزالي مماثلا بينه وبين اليقين عند ديكارت ، لكنه لم يشر إلى اليقين الذي يأتي من طريق الكشف الصوفي و هو الذي استقر عليه الغزالي بعد رحلة الشك و بعد الخلوة.

أما السببية ،فإنه درسها عند الغزالي و عند دافيد هيوم ،فابتدأ مماثلا بينهما لكنه انتهى مقارنا ، وفي المقـــــارنة خـــلص إلى وصف الغــــزالي باللاعلمية و اللاعقلانية – بعد أن كان قد بالغ في وصفه بالعلمية و العقلانية

[1] - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : كتاب الحيوان ، المجلد الثاني – الجزء السادس تحقيق الدكتور: فوزي عطوي ، بيروت دار الجيل مع دار صعب .ب.ت ص :400

[2] - أورده :ناجي حسين جودة : المعرفة الصوفية .بيروت دار الجيل ،الطبعة الأولى 1992.ص : 76.

و المنهجية- غير أنه لم يشر إلى أن الغزالي حين تنظيره للسببية إنما كان يؤسس للقول بمعقولية الكرامات التي تظهر على يد أولياء الله من وجهة نظر صوفية بحتة.

الفصل الثالث:

محمد عابد الجابري :

التصوف : العقل المستقيل

ـ استراتجية التأسيس لأصل المنشأ ـ

مدخل: تدشين القول.

1- القراءة المتجاوزة.

لقد درس الدكتور محمد عابد الجابري التصوف باعتبـــاره عرفانـــا، فقسمه إلى قسمين: قسم نظري، وقسم عملي:

فالقسم النظري، خص به الجزئيين الأولين من مشروعه "نقـــد العقـــل العربي"، وهما:" تكوين العقل العربي"[1] و" بنية العقل العربي"[2] ووجـــد أنـــه (أي التصوف) يشكل نظاما معرفيا، يدخل في تكوين العقل العربـــي وبنيتـــه، بمعية النظامين المعرفيين الآخرين وهما: "البيان" و" البرهان".

أما القسم العملي فقد درسه في الجزء الرابع من المشـــروع وهـــو: " العقل الأخلاقي العربي"[3] ضمن دراسته " التحليلية النقدية " لنظم المعرفة في الثقافة العربية.

إن قراءة الجابري للتصوف(العرفان) في جانبيه النظـــري والعملـــي تندرج ضمن قراءة شاملة للتراث، تطمح إلى " تدشـــين القـــول" فيـــه لغايـــة نهضوية – لا تتم في نظر الجـــابري –"إلاَّ مـــن داخـــل تراثنـــا باســـتدعائه واسترجاعه استرجاعاً معاصرا لنا، وفي الوقـــت ذاتـــه بالحفـــاظ لـــه علـــى

[1] - محمد عابد الجابري :تكوين العقل العربي : بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثالثة يناير 1988.
[2] - محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي : بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى :1987.
[3] - محمد عابد الجابري : العقل الأخلاقي العربي : بيروت مركز الدراسات ، الوحدة العربية ،الطبعة الأولى مارس 2001.

معاصرته لنفسه ولتاريخيته حتى نتمكن من تجاوزه مع الاحتفاظ به، وهذا هو التجاوز العلمي الجدلي"[1] .

تدشين القول في التراث، يعني – كذلك– بالنسبة للجابري"التحرر من التراث كشرط لنهضتنا، والتحرر من التراث لا يعني الإلقاء به في المتـاحف أو في سلة المهملات، كلا: إن ذلك غير ممكن "[2] .

إن التحرر من التراث – في رأي الجابري – لا يكون إلاّ بـ :

- امتلاكه أولاً، ومن ثمَّ:
- تحقيقه
- وتجاوزه.

ثلاث عمليات معرفية، لكنها لا تتأتى إلاَّ بإعادة " بناء التراث" – البناء الذي لا يتأتى هو الأخر– إلاَّ" بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة وبيننا من جهة أخرى، بالشكل الذي يرد إليه في وعينا تاريخيتـه و يبـرر تسـمية مفاهيمه و مقولاته"[3].

" تدشين القول" في قراءة التراث – فـي نظـر الجـابري – هـو كذلك،"تدشين عصر تدوين جديد"، بقراءة معاصرة للتراث، أي " جعل المقروء

[1] - محمد عابد الجابري : " التجديد لا يمكن أن يتم إلاّ َمن داخل تراثنا " من حوار أجراه معه عبد الإله بلقزيز: مجلة المستقبل العربي : السنة24 العدد 278 أبريل 2002.
[2] - محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر : بيروت دار الطليعة: الطبعة الثانية1985. ص : 189.
[3] - محمد عابد الجابري : المصدر نفسه : ص :189.

معاصرا لنفسه"، – من جهة– و" معاصرا لنا" – من جهة أخرى– بمعنى " فصله عنا " و"وصله بنا". قراءة " تعتمد – إذن – الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيستين "(1).

وحاصل القول،" هي قراءة وليست مجرد بحث أو دراسة لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية وتقترح صراحة – وبوعي– تأويلا يعطي للمقروء معنى"(2).

لكن هذه القراءة، ليست القراءة الوحيدة في راهن الفكر العربي المعاصر، فهناك قراءات تقترح – هي الأخرى– "تأويلا يعطي للمقروء معنى" وتمثل تيارات فكرية مختلفة، وقد حددها الجابري بالاسم وهي: السلفية الدينية والليبرالية واليسارية، والتي رغم تناقضها البيَن، إلاَّ أن ما يجمع بينهما–إبستيمولوجياً– أي من ناحية طريقة التفكير التي تعتمدها كل واحدة منها " هو وقوعها جميعا تحت طائلة آفتين: آفة في المنهج وآفة في الرؤية.

فمن ناحية المنهج، تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ومن ناحية الرؤية، تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية"(3).

1 - ينظر في : محمد عابد الجابري : نحن والتراث :بيروت و الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة السادسة 1993، ص ص :11-12.
2 - المصدر نفسه: ص : 11.
3 - المصدر نفسه: ص :16.

هذا جانب، وفي الجانب الآخر – في نظر الجابري – هي قــراءات "كلها سلفية"[1] بسبب أنها كلها " تبحث عن سلف تتكئ عليه"[2]

نحن إذن، أمام قراءة، يقترحها الجابري، تقابل كل السائد من القراءات وتمتاز عنها على النحو التالي:

قراءة الجابري	السائد من القراءات
معاصرة علمية موضوعية ذات نظرة تاريخية	سلفية غير علمية و غير موضوعية تغيب عنها النظرة التاريخية (لا تاريخية)

هذا تقييم الجابري نفسه، وهو يعني بكل وضوح أن قراءته المقترحـــة للتراث هي " القراءة" ويعني – كذلك– أن التأسيس على السائد من القــراءات هو السقوط في التوصيفات نفسها.

لذلك، فلابد من تجاوزها والقطيعة معها، لكن بعد نقدها، غير أن مـــا يهم الجابري من نقدها، ليس الأطروحات التي تفرزها أو تتبناها أو تكتشـــفها هذه القراءات، و إنما يهمه فيها جميعاً، طريقة التفكير التي تنتجها، أي " الفعل

1 - المصدر نفسه : ص : 12.
2 - المصدر نفسه : ص: 16.

العقلي اللاشعوري الذي يؤسسها "[1] لأن الاكتفاء بنقد الأطروحات " هو نقد إيديولوجي للايدولوجيا، ولا يمكن أن ينتج سوى إيديولوجيا، بينما نقد طريقة الإنتاج النظري، أي " الفعل العقلي" هو الذي يمهد الطريق لقيام قراءة علمية واعية "[2].

و " الفعل العقلي " الذي يدعو الجابري إلى نقده، هو آلية القياس "قياس الغائب على الشاهد"، الذي اعتمد منهجاً في إنتاج المعرفة في الثقافة العربية إبان ازدهارها، محكوما بشروط كانت تراعى، وبه قننوا الفقه وأصوله ووضعوا قواعد النحو واستعمله علماء الكلام وغيرهم، لكن بعد الإفراط في استعماله والتفريط في شروط استعماله، منذ عصور الانحطاط، وإلى الآن، أصبح يمارس في الثقافة والفكر العربيين، بطريقة آلية لاشعورية، " لقد أصبح كل مجهول: غائبا" يبحث عن " شاهد" يقاس عليه، وبما أن المستقبل هو المجهول الأكبر، وبما أن الماضي هو وحده " المعلوم" فإن النشاط الذهني الذي يراد منه معالجة مشاكل الحاضر والمستقبل قد انحصر – أو كاد – في البحث في الماضي، عما يمكن أن يقاس عليه الحاضر، هكذا تحول " قياس الغائب

[1] - المصدر نفسه: ص :16.
[2] - ينظر في : المصدر نفسه: ص ص:16-18.

على الشاهد"(...) إلى قياس الجديد على القديم، فأصبحت معرفة الجديد متوقفة على "اكتشاف" قديم يقاس عليه"[1].

إن استمرار العقل العربي في اعتماده على هذه الآلية الذهنية في إنتاج المعرفة، قد ترتب عنه " نتائج خطيرة منها إلغاء الزمان والتطور، فالحاضر، كل "حاضر" يقاس على الماضي. و كأن الماضي والحاضر والمستقبل، عبارة عن بساط ممتد، لا يتحرك ولا يتموج. عبارة عن زمان راكد، ومن هنا لا تاريخية الفكر العربي "[2].

ومنها كذلك، عدم فصل الموضوع عن الذات، بإهمال "السبر والتقسيم" الأمر الذي " جعل القياس يتحول إلى آلية ذهنية لا تحتمل الوقوف عند كل شاهد وغائب قصد تحليلهما واختبار مقوماتهما والتعرف على مدى تشابههما...الخ، لقد أصبح القياس يمارس بشكل آلي دون استقراء أو تحصيل، دون فحص أو نقد، وأصبح " الشاهد"شاهدا باستمرار، حاضرا في العقل والوجدان على الدوام ومن هنا افتقار الفكر العربي إلى الموضوعية"[3] .

إن " قياس الغائب على الشاهد"- بوصفه نشاطاً ذهنياً - هو جزء من بنية العقل العربي، الذي يدعو الجابري إلى فحصه بدقة ونقده بكل صرامة، قبل الدعوة إلى تجديده أو تحديثه، فالمسألة - بالنسبة للجابري- ليست مسألة

---

1 -المصدر نفسه: ص :19.

2 - المصدر نفسه: ص : 19.

3 - المصدر نفسه: ص ص:18-19 .

بحث عن منهج أو اختيار منهج دون آخر، بل المسألة هي " فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج – أي منهج- المسالة الأساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك"(1).

فتجديد العقل العربي أو تحديثه، يعني في المنظور الذي يتحدث منه الجابري "إحداث قطيعة ابيستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر"(2).

إن هذه "القطيعة الابستيمولوجية" يريدها الجابري من أجل تجاوز "السائد من القراءات " ومن أجل تحقيق قراءة "موضوعية" للتراث.

نحن-إذن- أمام مسألتين، تؤطران منهج الجابري في التعامل مع التراث و مع نقد العقل العربي:

المسألة الأولى: القطيعة الإبستمولوجية.

المسألة الثانية : الفصل والوصل (الموضوعية و الاستمرارية).

2-القطيعة الأيبيستيمولوجية:

يبدو أن استعمال الجابري لهذا المفهوم، لم يمر دون أن يثير بعض الهزات " الهادئة" لكن الحاسمة، حيت نبه الباحثون المغاربة إلى خطورة التمادي في التوظيف العشوائي للمفاهيم، بدعوى "إجرائيتها" أو الوقوع في

---

1 - المصدر نفسه : ص : 20.
2 - المصدر نفسه : ص : 20.

شباك " إغرائها وفتنتها"، وأثاروا الكثير من التساؤلات حول:" ما هي الابستومولوجيا"؟[1]

و"مهام الابستيمولوجيا "[2] و "أفاق البحث الابستيمولوجي في المغرب"[3] و"حدود البحث الابستيمولوجي"[4]

وبعد أن شخصوا الحالة الراهنة للدراسات الإبستمولوجية بالمغرب لاحظوا طغيان الباشلارية عليها، لدرجة أن اعتبروا " أن هذا الطغيان يشكل أمامنا عائقاً ابستيمولوجيا في سبيل تحديد إيجابي لمهام الإبستيمولوجيا "[5] لذلك فقد دعوا إلى الخروج من شرنقة الباشلارية والانفتاح على ما ينتج من قضايا ابستيمولوجية داخل الدائرة الانجلوساكسونية[6].

إن هذا الاهتمام الواضح بالإبستيمولوجيا، له ما يبرره بالنظر، لما حققته- ولازالت تحققه- الدراسات الإبستيمولوجية من نتائج حول قيم المعرفة العلمية المعاصرة، والوقوف على إشكالاتها، وعلى الإشكالات التي تطرحها بالنسبة للفكر الإنساني.

---

[1] - ما هي الابستمولوجية : عنوان كتاب محمد وقيدي ،بيروت 1983 .
[2] - محمد وقيدي : إشكاليات المنهج في الفكر العربي و العلوم الإنسانية(مؤلف جماعي) الدار البيضاء – دار ثوبقال،الطبعة الأولى .1987 ص:10 .
[3] - سالم يفوث : بحث قدم إلى ندوة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر .منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية .جامعة محمد الخامس ، الرباط 1993،ص :71.
[4] - ينظر في : عبد السلام بن عبد العالي – التراث و الهوية ، الدار البيضاء ، دار توبقال الطبعة الأولى 1987 ص:62.
[5] - محمد وقيدي : إشكاليات المنهج في الفكر العربي و العلوم الإنسانية(مؤلف جماعي) مرجع سابق : ص:14
[6] - - ينظر في : الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر(ندوة) مرجع سابق : ص: 145 وما بعدها.

هذا جانب، وجانب آخر، وهو أن هذا الاهتمام، هـو بدايـة تحقـق الوعي بشروط التأخر التاريخي الذي هو سمة المعرفة العلميـة فـي العـالم العربي، لذلك فإن ما يصدره هذا الأخير، في مجال الإبستمولوجيا لا يرقى إلى مستوى " إنتاج المعرفة"، بقدر ما هو محاولات " إعادة إنتاج" لمعرفة أنتجـت خارج مجاله الثقافي و الفكري .

ولعل هذا هو عين ما فعله الجابري، حين استعار مفهـوم " القطيعـة الإبستيمولوجية" من غاستون باشلار لأول مرة[*]، للإشارة إلى القطيعـة التـي أحدثتها الفلسفة الرشدية مع الفلسفة المشرقية. وهذا ما جعل بعض الباحثين لا يخفون تحفظاتهم حول هذا " التوظيف" ورأوا " أن فتنة المفهوم وإغرائه جعلت الأستاذ الجابري في توظيفه له لا يتساءل عن مدلوله الإبستيمولوجي الحقيقـي ولا حتى عن حدوده الإجرائية، وعن مجال انطباقه، فقد اجتـث مـن ميـدان انطباقه اجتثاثا، ليزرع في تربة غريبة عنه دون مراعاة لتلون الموضوع"[1].

ويصف الأستاذ محمد وقيدي رد فعل الحاضرين في النـدوة حينمـا وظف الجابري هذا المفهوم فيقول:" عندما قدم الجابري اقتراحه باستخدام هذا المفهوم للتعبير عن موقف ابن رشد من الفلاسفة المسلمين في المشـرق(...) ساد الحاضرين شعور مزدوج باستخدام هذا المفهوم، فمن ناحية أولى إن فـي

* _ كان ذلك في البحث الموسوم بـ"مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد" الذي شارك به الجابري في ندوة ابن رشد التي انعقدت بكلية الآداب بالرباط،أفريل1978

1 - - سالم يفوت :"البحث الإبستيمولوجي و آفاقه بالمغرب" بحث قدم إلى ندوة ،الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر : منشورات كلية الآداب ، جامعة محمد الخامس مرجع سابق. ص :75

هذا الاقتراح – لاشك– جدة قد تزيد من قدرتنا على فهـم تـاريخ الفلسـفة الإسلامية، –ومن جهة أخرى– بدا أن استخدام هذا المفهوم، لا يعبر عن واقع فلسفة ابن رشد بصورة مرضية، لأن هذه الفلسفة لا تقطع في نظر الـبعض، مع الإشكالية العامة للفلسفة العربية الإسلامية"[1].

ويوجز الأستاذ محمد وقيدي موقفه من توظيف هـذا المفهـوم فـي الملاحظتين التاليتين:

" فأولا: ينبغي إضفاء النسبية على القول بوجود قطيعة معرفية بالنظر إلى أن هذه القطيعة تتم ضمن مجال الفكر الإسلامي الذي نحافظ مع ذلك على ثوابته الأساسية.

و ثانيا : إن القول بالقطيعة ينبغي أن يستجيب – وهو مطلـب ايـديولوجي– لقراءة علمية مدققة لكل تراث ابن رشد"[2] .

ويلمح الأستاذ كمال عبد اللطيف إلى هذا التوظيف بالقول: "إننا نعتقـد أن نقل المفاهيم من مجال معرفي إلى مجال معرفي آخـر، يقتضـي تجنـب الاستخدام اللفظي لهذه المفاهيم، من أجل استخدامها المنتج". ويسـوق مثـالا "للاستخدام المنتج"، بـ " التوسير"، فيقول:" إن التوسير مثلا، عندما اسـتعار مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية من الإبستيمولوجيا الباشلارية، – ليقرأ بواسطته

[1] - محمد وقيدي : حوار فلسفي ،دار البيضاء ، دار توبقال الطبعة الأولى 1985 ص :135
[2] - المرجع نفسه : ص : 136

كتابات ماركس- مارس على المفهوم المستعار والمنقول عملية تعميم إيجابية، لقد نقله من حقل تاريخ العلوم الذي تم ابتكاره في إطاره، إلــى حقــل قــراءة التاريخ الفكري، لمفكر بعينه، فأعاد بهذه العملية إنتاج المفهوم، وأصبح هــذا الأخير بواسطة هذه العملية أكثراتساعا، فنتج عن كل ذلــك، تولــد معرفــي منهجي جديد"[1].

وهذا يعني أن توظيف الجابري لمفهوم " القطيعة الإبستمولوجية" لــم يتجاوز عتبة" الاستخدام اللفظي" لأنه لم يمارس عليه "عملية تعميم إيجابيــة " وبالتالي لم يعد إنتاجه.

وقد رد الجابري على هذه الانتقادات والتحفظات في مقدمــة الطبعــة الثانية لكتابه " نحن والتراث"، حيث أكد، أن الخلاف بينه وبين منتقديه لــيس حول رفض ابن رشد لفلسفة ابن سينا"- فهذا ما لا يمكن الاعتــراض عليــه، فنصوص ابن رشد صريحة صراحة ملحة"[2] - لكن الخلاف محصور "فــي رفعنا لهذا الرفض إلى مستوى القطيعة الإبستيمولوجية، بمعنى أن فلسفة ابــن رشد ليست امتداد لفلسفة ابن سينا – فحسب- بل هي ثورة عليهــا، وإن بــدا ظاهريا أنهما عالجا الموضوعات نفسها، فالعبرة ليست في الموضوع، بل في "الروح التي يصدر عنها هذا الفكر والنظام الفكري الذي يستند إليه (...) هناك

[1] - كمال عبد اللطيف : قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ،بيروت دار الطليعة، الطبعة الأولى1994.ص :76.
[2] - - ينظر محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق: ص :8

روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي، الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية عامة، الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وهناك نوع من الانفصال بينهما داخل الاتصال الظاهري"[1] " صحيح أن القطيعة الإبستيمولوجية مفهوم باشلار، استعمله باشلار في تاريخ العلم حيث أعطاه معنى محدودا بحدود التاريخ ولكنني أخذت هذا المفهوم واستعملته في مجال آخر هو تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ فلسفة خاص هو تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التي بيّنت طبيعتها كما أفهمها، باعتبارها قراءات مستقلة متوازية لفلسفة معينة، وبذلك فلا تاريخ لها، هكذا وظفت المفهوم توظيفاً جديداً في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكنني من أن ألاحظ أشياء لم أكن ألحظها من قبل طرحه كأداة للعمل"[2] .

إن هذه القطيعة التي عناها الجابري، هي "قطيعة تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية"[3]. فإذا كان ابن رشد فقد حقق قطيعة ابستيمولوجية مع ابن سينا فهذا يعني " أنه فكر داخل إشكالية غير إشكاليته وبجهاز معرفي غير جهازه... وأيضا حقق تقدما عليه في ميدانهما المشترك وداخل نفس الثقافة التي ينتميان إليها معا"[4].

---

[1] - محمد عابد الجابري : التراث و الحداثة: الدار البيضاء ،بيروت ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى 1991،ص :328
[2] - محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة: مصدر سابق: ص: 262
[3] - محمد عابد الجابري نحن والتراث: مصدر سابق : ص:212.
[4] - - محمد عابد الجابري: المصدر نفسه: ص : 9.

وقد وظف الجابري مرة أخرى، المفهوم نفسه (القطيعة الإبستيمولوجية) حين ربط الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديثه بكسر بنية العقل المنحدر من عصور الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر و"إحداث قطيعة ايستيمولوجية تامة معها"[1] .

والقطيعة هنا تتناول " الفعل العقلي" أي طريقة الإنتاج النظري التي كانت معتمدة قديماً، وهي " قياس الغائب على الشاهد" – كما نبهنا على ذلك قبل قليل– وعليه، فالجابري لا يدعو إلى القطيعة مع التراث – كما قد يفهم– بل إن ما يدعوا إليه هو "ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب " القياس" النحوي– الفقهي– الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية، التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً، والتي تعمل بالتالي، على تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزماني– المعرفي الأيديولوجي –"[2] هذا أولاً:

وثانيا: هو يدعو إلى "قطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث"[3] ولان موضوع

---

[1] - ينظر : المصدر نفسه: ص :20.
[2] و6 –– المصدر نفسه : ص: 21.

القراءة هو التراث بما يمثل من حضور ومن علاقة صميمة بالـــذات القارئة فإن المسألة في هذه الحالة هي مسألة الموضوعية في القراءة، والتي لا تتحقق إلا بفصل الذات عن التراث (الموضوع) ومن هـــذا المنظـــور فـــإن المنهج لم يعد – بالنسبة للجابري – غاية في ذاته بل سيكون هو« الوسيلة التي تمكن من فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات حتى يصبح فـــي الإمكان إعادة العلاقة بينهما على أساس جديد »[1].

فالمسألة – إذن– هي مسألة الفصل الذي يحقق الموضـــوعية وهـــي مسألة الفصل الذي يحقق الاستمرارية.

3-الفصل والوصل(الموضوعية والاستمرارية):

إن فصل التراث باعتباره مقروءا عن الذات باعتبارها قارئة – فـــي رأي الجابري – شرط لإعادة ترتيب العلاقة بينهما ولتحقيق فهم موضـــوعي للتراث، والموضوعية التي يعنيها الجابري ليســـت فقـــط بـــالمعنى المـــألوف للموضوعية: «بل أن العلاقة القائمة حاليا بين الذات العربية وتراثها تســـتلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين:

- مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع. والموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات.

[1] - المصدر نفسه : ص: 21.

- مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات، والموضوعية تعني في هذا المستوى فصل الذات عن الموضوع.

تحقيق الموضوعية على المستوى الأول مشروط بتحقيقها على المستوى الثاني » [1].

إن هذا الفصل في المستويين يتيح أولا للذات بناء الموضوع بناءاً جديداً بعد أن تكون قد " استرجعت فاعليتها " ويتيح للموضوع ثانيا تحقيق تاريخيته وثالثا يتيح لكل منهما إعادة اتصاله بالآخر.

وهنا فقط يمكن الحديث عن « الانتظام في تراثنا – كما يقول الجابري – ندشن به نهضة حقيقية أعني نهضة نتجاوز من خلالها هذا التراث باستيعابه واحتوائه إلى تراث جديد ننشئه من خلال علاقة الفصل والوصل (..) والنقد الذي نمارسه على العقل العربي اليوم هو في اعتقادي الطريقة الصحيحة لتحقيق عملية الفصل والوصل المطلوبة، عملية التجاوز الضرورية »[2]. غير أن الجابري يعترف بأن ما قام به إلى حد الآن يندرج كله في لحظة الفصل أما لحظة الوصل فلم يبدأ فيها بعد [3] وحينما نتحقق لحظة الفصل سنتحرر من تملك التراث لنا لنجعل منه شيئا نمتلكه « إنها لحظة الوصل،

---

[1] - المصدر نفسه : ص: 22 .

[2] - محمد عابد الجابري: من حوار أجراه معه مجموعة من الباحثين في مجلة الوحدة التي تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية : باريس ، الرباط ، السنة الثالثة .العدد: مزدوج : 26 / 27 ، نوفمبر / ديسمبر، 1986 . الصفحات من : 129 إلى 166.

[3] - ينظر : المصدر نفسه : ص: 154.

وصل التراث بنا ووصلنا بالتراث، الشيء الذي سنحقق به الاستمرارية التاريخية وأيضا وفي نفس الوقت الاستقلال التاريخي، في لحظة الفصل يكون الاستقلال التاريخي سلبيا، يكون انقطاعا مصطنعا، أما في مرحلة الوصل فهو يتحول إلى استقلال إيجابي إلى الاستمرارية (..) فلحظة الوصل هي في الحقيقة لحظة الإنتاج، لحظة الإبداع، وستكون صعبة لأنها تتعلق بعملية الإنتاج »[1]. لكن هذا لا يعني أن لحظة الفصل غير ضرورية ، فلحظة الفصل ضرورية لتحقيق الموضوعية لأنها تتأسس على التعامل الموضوعي مع النص من خلال: التخلي أولا – عن الأحكام المسبقة وثانيا من خلال « تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ » [2] أي « استخلاص معنى النص التراثي من ذات النص نفسه أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه بوصفه شبكة من العلاقات »[3].

ولأن الأمر يتعلق – هنا – بفصل ذات هي جزء من موضوعها (التراث) فإن اختيار أو اعتماد منهج ما، يتوقف على مدى فاعليته وإجرائيته لتحقيق هذا الفصل، منهج يتوخى التعامل مع التراث بموضوعية ومعقولية.

---

[1] - المصدر نفسه : ص: 154 – 155.

[2] و 5- محمد عابد الجابري : نحن والتراث: مصدر سابق : ص : 23.

فالموضوعية تعني جعل التراث معاصرا لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا.

أما المعقولية، فتعني جعله معاصرا لنا أي إعادة وصله بنا »[1].

4 ـ المنهج :

يعترف الجابري أن المنهج الذي اعتمده في قراءته المقترحة للتراث مشكل من ثلاث عمليات، وهي:

المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي، ويعترف أيضا أن هذه العمليات « متنافرة في العادة » إلا أنه لم يختر هذا الاختيار بل أجبر عليه « لقد فرضته علي المادة التي أتعامل معها (إذ) لا يمكن أن نتعامل مع التراث بدون استحضار الهاجس الإيديولوجي ولا يمكن بدون الطرح الإبستيمولوجي أن نقدم جديدا في مجال التحليل التاريخي ولا يجوز إغفال الناحية البنيوية خصوصا ونحن نتعامل مع النصوص » [2].

- أ - المعالجة البنيوية :

هو « محورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص »[3]

---

1 - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة: مصدر سابقن ص: 47 .

2 -محمد عابد الجابري: من حوار في مجلة الوحدة : العدد المزدوج: 26 / 27: أفريل 1986. مرجع سابق: ص: 149 .

3 - محمد عابد الجابري: نحن والتراث: مصدر سابق : ص : 24 .

والنظر إلى ذلك الفكر ككل بدلا من تجزئته إلى عناصر مع الحـرص علـى ربط أفكاره ببعضها، وهذا يتطلب التخلي عن كـل المسـبقات والتفسـيرات الجاهزة والانطلاق من النص والابتعاد عن قراءة المعنى قبل قراءة الألفـاظ باعتبارها قاعدة ذهبية في التعامل الموضوعي مع النصوص الـذي يتوخـاه المنهج البنيوي، ويتطلب كذلك التعاطي مع الألفاظ كعناصر في شـبكة مـن العلاقات وليس كمفردات لكل منها معناه المستقل.

– ب – التحليل التاريخي :

« ويتعلق الأمر أساسا بربط فكر صاحب النص الذي أعيـد تنظيمـه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية و الإيديولوجية والسياسية والاجتماعية »[1] أن هذه العملية مهمة – في رأي الجابري – لاختبار صحة المعالجة البنيويـة كما هي ضرورية لتحقيق فهم تاريخي للفكر المدروس، ويسـتعمل الجـابري مفهوم « الإمكان التاريخي » ليختبر مـدى صـحة « النمـوذج البنيـوي » ويعرفه كالتالي:

---

1 - محمد عابد الجابري : المصدر السابق : ص: 24

« الإمكان التاريخي الذي يجعلنا على بينة مما يمكن أن يتضمنه النص وما لا يمكن أن يتضمنه وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت عنه »[1].

- جـ - الطرح الإيديولوجي:

« إن التحليل التاريخي سيظل ناقصا صوريا مجردا ما لم يسعفه الطرح الإيديولوجي، أي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية (الاجتماعية – السياسية) التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه (..) إن الكشف عن المضمون الإيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمه »[2] ،إذ « لا يمكن أن نتعامل مع التراث بدون استحضار الهاجس الإيديولوجي »[3]

أما إدعاء « الكتابة في شؤون التراث بدون هاجس إيديولوجي فأعتقد أن التراث أشبه ب « بئر أيديولوجية » لا يمكن أن يطلع ماؤه (كذا) رقراقا بدون إيديولوجيا (..) إنه لا نستطيع أن ننظر إلى موضوعنا " التراث " نظرة

[1] - المصدر نفسه : ص: 24.

[2] - المصدر نفسه : ص: 24.

[3] - محمد عابد الجابري : من حوار في مجلة الوحدة (عدد مزدوج : 26 / 27 مرجع سابق: 149.

محايدة لا مثالية فالهاجس الإيديولوجي حاضر فينا دوما عنـدما نكـون إزاء موضوع من موضوعات التراث»[1]

ويستخدم الجابري الطرح الإيديولوجي فـي قراءاتـه للتـراث عبـر مستويات ثلاث:

أولا: اعتبار قراءة الفلاسفة العرب للتراث اليوناني في قراءة الإيديولوجية.

ثانيا: البحث في الإنتاج الفكري الفلسفي العربي الإسلامي عـن البعـد الإيديولوجي وتمييزه عن البعد المعرفي « أن التمييز بين المحتوى المعرفـي والمضمون الإيديولوجي في الفلسفة الإسلامية ضروري حتى يمكن أن نتبـين فيها ما تزخر به من تنوع وحركة ونستطيع بالتالي ربطها بالمجتمع والتاريخ، ذلك لأنه إذا اقتصرنا على النظر إليها من زاوية محتواها المعرفي (العلمـي والميتافيزيقي) الذي تحمله – وهذه هي النظرة السائدة – وجدناها عبارة عن آراء وأقاويل مكرورة لا تختلف إلا في طريقة العـرض ودرجـة الإيجـاز والتركيز والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم صرحنا بذلك أم لم نصرح. أمـا إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الإيديولوجية التي حملتها، فإننا سنجد أنفسـنا إزاء فكر متحرك أمام وعي متموج مشغول بإشكالية زاخر بتناقضاته »[2].

---

[1] - المرجع نفسه : ص،ص : 140 – 141.

[2] - محمد عابد الجابري : نحن والتراث : مصدر سابق : ص : 31 .

ثالثا: – استثمار المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو « الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه لإعادة التاريخية إليه »[1]،فاستثمار الإيديولوجيا هو استثمار للتراث أيضا.

يرى الجابري أنه ما يمكن أن يفيدنا في راهننا ليس هو المحتوى المعرفي في الفلسفة العربية الإسلامية، بل هو الموقف الإيديولوجي للفلاسفة، فالمحتوى المعرفي يتجاوز، أما الموقف الإيديولوجي فيمكن للحاضر أن يستعيد وظيفته.

« ولذلك تجدنا نتجاوب الآن نحن أبناء القرن العشرين مع بعض التطلعات الإيديولوجية للفلاسفة الذين عاشوا قبلنا ولا نتجاوب مع المادة المعرفية التي استعملوها في فلسفاتهم تلك، بل تضايقنا وتشوش تواصلنا الإيديولوجي والفلسفي معهم »[2].

ومن هؤلاء الذين يقترح علينا الجابري التواصل معهم إيديولوجيا وفلسفيا مثلا. الفارابي وابن رشد وابن خلدون، أما ابن سينا فمن أولئك الذين يحذرنا من التواصل معهم، ف « فلسفة الفارابي مشروع إيديولوجي وظف الفلسفة وعلومها للدفاع عن قضيته. فعلا كان المشروع حالما بل كان حلما، ولكنه كان أيضا خطابا عقلانيا مناضلا. فلنتساءل مجددا : لماذا لا نرى في

---

[1] - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة: مصدر سابق: 32.

[2] - محمد عابد الجابري : نحن والتراث: مصدر سابق : ص : 48.

الفارابي روسو العرب في القرون الوسطى (..) لقد عبر الفارابي عن طموح القوة الاجتماعية المتقمة المتفتحة في المشرق التي كانت قد قطعت على صعيد تطور الوعي وتطور المجتمع خطوات هامة نحو تعميم سلطتها وإيديولوجيتها على المجتمع على الأقل في حدود الإمارات والدول المستقلة.

عبر الفارابي عن طموح هذه القوى فجعل المدينة الفاضلة مدينة العقل تضم معظم أفراد المجتمع بوصفهم فضلاء كلهم »[1].

أما ابن سينا فعلى العكس من ذلك « لقد كرس بفلسفته المشرفية اتجاها روحانيا كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده هي عقلانيته المتفتحة التي حمل لوائها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهروردي الحلبي وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط »[2].

هذان مثالان نقلناهما عن الجابري لمعرفة ما يراه هو جديدا بالتثمين في التراث وما لا يراه كذلك.

إن المزاوجة بين هذه العناصر الثلاثة المشكلة للمنهج حتى وإن بدت متنافرة.إلا أن هناك ما يسميه الجابري ب " الشاغل " وهو الموضوع، الخيط الرابط بين تلك العناصر المنهجية التي يبدو أنها تستقي من أصول مختلفة،

---

1 - المصدر نفسه : ص،ص : 40 – 41.

2 - المصدر نفسه : ص،ص : 38 – 39 .

ولكن الشيء الجديد في استخدامها هو أنها عندما تستقي من تلك الأصول المختلفة لا توظف كما قال في حد ذاتها بل الشاغل في الحقيقة هو نقطة الوحدة بين تلك العناصر المنهجية وهو الذي يوضح ضمنيا لماذا نستمدها وهو الذي يقول ما علينا أن نفعله بها (..) وربما يكون الذي يوجهنا نحو الحديث عن المنهج هو النتائج التي ذهب الأستاذ الجابري إلى أنها تنتج عن هذا الشاغل الذي أصبح أساسيا في مرحلة من مراحل تفكيره وهو التراث »[1].

هذا عن المنهج.

5 ـ عناصر الرؤية :

أما منطلقات القراءة التي تؤطر المنهج وتحدد له أفقه وأبعاده، فقد حددها الجابري في ثلاثة عناصر:

- وحدة الفكر.
- تاريخية الفكر.
- الفلسفة الإسلامية (قراءات لفلسفة أخرى).

وحدة الفكر ويعني بها (الجابري) وحدة الإشكالية التي يعالجها فكر حقبة تاريخية معينة وتحوز اهتمامه والإشكالية كما يعرفها الجابري هي « منظومة

---

[1] - محمد وقيدي: من ندوة حول مشروع الجابري : مجلة الوحدة (العدد المزدوج 26 / 27 ، نوفمبر / ديسمبر 1986. مرجع سابق: 150 – 151.

من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين مشاكل عديدة مترابطـــة لا تتـــوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل من الناحية النظرية إلا في إطار حل عـــام يشملها جميعا.

وبعبارة أخرى أن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية أي نحو الإستقرار الفكري »[1].

فالإشكالية غير المشكل بل هي جملة مشاكل مترابطة متداخلة والمهـــم في المشكل داخل الإشكالية ليس ذاته بل الدور الذي يقوم بـــه بوصـــفه أحـــد عناصرها، إن وحدة الفكر بمعنى وحدة الإشكالية يدل من جهة أولـــى علـــى وحدة فكر صاحب النص، ويدل من جهة ثانية على وحدة فكر مرحلة زمانيـــة بعينها « ولذلك كان من الضروري لقراءة فكر أي مفكر، التفكير فيه من خلال فكر الحقبة التاريخية التي ينتمي إليها أي داخل المجال التاريخي لهـــذا الفكـــر »[2].

إن وحدة الإشكالية لا تعني أبدا وحدة الآراء، وهي ممتدة في الزمـــان والمكان ما لم تتجاوز، وخلال هذه الفترة هي مفتوحة لأي مفكر لإعمال الفكر في تمظهراتها واستكناة مضمراتها

---

[1] - محمد عابد الجابري: من بحث قدمه إلى ندوة " التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصر) . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى 1985، ص: 31 .

[2] - محمد عابد الجابري : نحن والتراث : مصدر سابق: ص : 28 .

- **تاريخية الفكر:** هو المنطلق الثاني للرؤية التي يصدر عنها الجابري في قراءاته للفكر الفلسفي ويقصد بتاريخية الفكر « ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي الثقافي الذي أنتجه أو على الأقل تحرك فيه »[1].

إن هذا يحيلنا إلى علاقة الفكر بالواقع وبالتاريخ التي تتطلب الجاهزية العلمية والمنهجية لتحليلها، فالاستقلال النسبي الذي يتمتع به الفكر يفرض تحديد مجاله التاريخي، والمجال التاريخي هو « ما يمكن التعبير عنه ب " عمر الإشكالية أو زمنها " وهو لا يتحدد بتعاقب الدول أو بتطور النظام الاقتصادي أو بالحروب أو غيرها، إنما يتحدد بالحقل المعرفي وبالمضمون الإيديولوجي قالحقل المعرفي هو الذي يتحرك فيه الفكر وفق " مادة معرفية " وجهاز تفكيري، مفاهيم ، تصورات، منطلقات، منهج رؤية »[2].

أما المضمون الإيديولوجي لذلك الفكر فهو « الوظيفة الإيديولوجية (السياسية، الاجتماعية) التي يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية »[3].

[1] - المصدر نفسه : ص : 29 .
[2] - ينظر في المصدر نفسه : ص : 29 .
[3] - المصدر نفسه : ص : 29 .

أما العلاقة بين هذين المحددين للمجال التاريخي بالنسبة لتطورهما فهي ليست علاقة لزومية، بمعنى أن درجة تطور إحداهما في المجال التاريخي لا يلـزم عنه ضرورة تطور المجتمع، وهذا ما يفسر تعـدد المضـامين الإيديولوجيـة لإشكالية واحدة ولحقل معرفي واحد بل ولفكرة واحـدة، فـإذا أمكننـا إدراك الرابط بين فكر فيلسوف ما والحقل المعرفي الذي ينتمي إليه عبر ما يقدمه لنا تاريخ العلوم والمعارف فإن إدراك المضمون الإيديولوجي الذي يحمله هـذا الفكر لا يمكن إلا عبر هذا الفكر نفسه، لأن الرهانات السياسية والاجتماعيـة التي تبشر بها إيديولوجيا معينة غالبا ما تتقدم أو تتخلف عن المادة المعرفيـة التي توظفها وعن التطور الاجتماعي الذي تنشأ فيه أيضا ولكون الفكر الفلسفي من أكثر أنواع الوعي تجريدا فإن علاقة هـذا الفكـر بـالواقع الاجتمـاعي والتاريخي « علاقة ملتوية ومنعرجة إنها في الأغلب الأعم علاقة غير مباشرة تمر عبر أشكال أخرى من الوعي مثل الوعي الـديني والـوعي السياسـي، وتعكس مطامح غير خاضعة لإطار الزمان – مكان، مطـامح متخلفـة عـن عصرها أو متقدمة عنه تركب المادة المعرفية المتوافرة وتقدم نفسها على أنها نتاج " العلم " لا غير »[1].

[1] ـ محمد عابد الجابري: نحن والتراث ، مصدر سابق : ص : 30.

أما ثالث عناصر الرؤية ومنطلقات القراءة التي يعتمدها الجابري في منهجه لقراءة التراث فهي أن « الفلسفة الإسلامية لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة »[1]. ويشهد لذلك الجهود الفلسفية المنتجة آنذاك ضمن " المجال التاريخي " المؤطر لإشكالية التوفيق بين العقل والنقل « لدمج بنية الفكر العلمي (اليونانية) في بنية الفكر الديني (الإسلامية) باعتبار أن الأولى تمثل الرؤية العقلية " العلمية " للكون والإنسان، والثانية تمثل الحقيقة "المطلقة " وأيضا الهوية الحضارية »[2].

مما جعل فلاسفة الإسلام يكررون بعضهم بعضا بقراءتهم للفلاسفة اليونانيين قراءة تكديس لا قراءة تراكم من شأنها أن تفضي إلى الإبداع والتجاوز.

لذلك فإن التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي في الفلسفة الإسلامية – حسب ما يقترح الجابري – ضروري بمقتضى واقع الفكر

---

[1] - المصدر نفسه : ص : 31.

[2] - المصدر نفسه : ص : 31.

الفلسفي في الحضارة الإسلامية، لأنه سيمكننا من الوقوف على الخطأ الأكبر الذي وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية قديما وحديثا حين نظروا إلى هذه الفلسفة من زاوية محتواها المعرفي (العلمي – الميتافيزيقي) الذي تحمله. هذا أولا ، وثانيا الوقوف على المضامين الإيديولوجية لهذه الفلسفة ، فالذين نظروا إليها من زاوية المحتوى المعرفي لم يجدوا فيها ما يجعل تاريخها حيا متطورا »[1] ولذلك فالجابري يقترح النظر إليها من زاوية المضامين الإيديولوجية التي حملتها « لأننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك . أمام وعي متموج مشغول بإشكاليته زاخر بتناقضاته »[2].

فالمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي في الفلسفة اليونانية كما في الفلسفة الأوروبية الحديثة – في نظر الجابري –تطورا بشكل متساوي .

إن على صعيد الوعي المعرفي أو على صعيد الوعي الإيديولوجي ، بينما الحضارة العربية الإسلامية حتى وإن خطت خطوات جبارة في المعرفة العلمية ، إلا أنها لم تخرج عن حدود الحقل المعرفي السائد ولم تغير من الرؤية الفلسفية السائدة شيئا يذكر، في إطارها قلصت مجال الإبداع أمامهم « فلم يكن اللاحق منهم يقرأ السابق حتى يكمله أو يتجاوزه بل كانوا جميعا

---

[1] - المصدر نفسه : ص : 31.
[2] و 3 - المصدر نفسه : ص : 31.

يقرؤون فلاسفة آخرين هم فلاسفة اليونان »[1] ولـم تكـن قـراءاتهم للفلسـفة الإسلامية قراءة متواصلة ومجددة لتاريخها الخاص (المعرفي والميتافيزيقي) وعليه يخلص الجابري إلى « أن الجديد فيها يجب البحث عنه لا في جملـة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاهـا كل فيلسوف لهذه المعارف ... ففي هذه الوظـائف، إذن، يجـب أن نبحـث للفلسفة الإسلامية عن معنى ... عن تاريخ »[2].

إن حرص الجابري على فصل المحتوى المعرفـي عـن المضـمون الإيديولوجي في قراءة الفلسفة العربية الإسلامية هو ضرورة منهجية – فـي رأيه – يحقق من خلالها ما يلي :

أولا : – التنبيه إلى الخطأ الذي وقع فيه مؤرخـو الفلسـفة العربيـة الإسلامية والقدماء والمحدثون والمستشرقون، حينما قرأوا تلك الفلسـفة مـن زاوية محتواها المعرفي، ابتداءا من الشهرستاني في " الملل والنحل " الـذي « لم ير فيها إلا أقاويل مكرورة »[3]، مرورا بالمستشرقين الذين « لم يجدوا فيهـا غير الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية »[4].

[2] - المصدر نفسه ، ص: 33

[3] و 3- المصدر نفسه ، ص: 31.

وانتهاء ب " السائد من القراءات " في الفكر العربي المعاصر « التي تطمح إلى تجاوز طريقة القدامى وطريقة المحدثين من المستشرقين الغربيين وتلامذتهم (لكنها) قيدت نفسها بالقوالب الجاهزة واستعملت المنهج الجدلي ك " منهج مطبعة " لا كمنهج للتطبيق، فجعلت " تاريخ " الفلسفة الإسلامية يكرر تاريخ الفكر الإنساني في خطوطه العامة . لقد ذاب الخاص هنا في العام ذوبانا تاما، وأصبحت الخصوصية لا تعني شيئا آخر غير " البرهنة " على صحة " المنهج المطبعة " »[1].

ثانيا : – التنبيه إلى أن المحتوى المعرفي هو علم، والمعارف العلمية مرتبطة بزمان، وتتطور في التاريخ عبر قطائع إبستيمولوجية ،ولتأكيد هذه الحقيقة يستعين الجابري بمفهوم " القطيعة الإبستيمولوجية " لغاستون باشلار، غير أن المحتوى المعرفي في الفلسفة العربية الإسلامية، شذ عن هذه القاعدة – في نظر الجابري– باعتبار أنه « كان مستمد بكيفية مباشرة من الفلسفة اليونانية وعلومها »[2].

ثالثا: – البحث في المضمون الإيديولوجي عن ما تبقى من عناصر أو إستشرافات « تقبل أن نربطها بنا ويقبل عصرنا واهتماماتنا أن نربط أنفسنا بها نحن العرب الذين نعيش مشارف القرن الواحد والعشرين »[1]

[1] - المصدر نفسه ، ص : 32.
[2]

I- الجانب النظري:

المبحث الأول: العقل أداة والعقل موضوع.

1- نقد العقل، زرع العقل، التحرر من العقل.

لقد رأينا كيف نبه الجابري وهو يعرض منهجه لقراءة التراث، القراءة التي يريدها أن تكون متجاوزة بل قاطعة مع " السائد من القراءات ". قلت، نبه أن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى(أي المعالجة البنيوية التي تشكل إلى جانب التحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي منهج الجابري) هي (تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات الذاتية أو الرغبات الحاضرة يجب وضع كل ذلك بين قوسين والإنصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص [2] وأكثر من ذلك فالجابري يجعل من هذه المهمة شرط لتحقيق الموضوعية فـ " المكتسبات المنهجية للعلوم الألسنية المعاصرة تقدم لنا طريقة في التعامل الموضوعي مع النصوص ، الطريقة التي نلخصها في القاعدة الذهبية التالية : يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ " [3] .

2- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة : مصدر سابق : ص : 32

3 - محمد عابد الجابري : نحن والتراث : مصدر سابق : ص : 23

إن هذه "القاعدة الذهبية "هي إشكال من الإشكالات التي صغنا علــى أساســها إشكالية البحث، وقد سمينا هذا الإشكال " التراكم القيمي المفارق " [1] وعلى أساســه اعتمدنا منهجية تتوخى البحث عن المعنى المعياري للخطاب الصوفي مــن مفاهيمــه الموثقة في مصادر أعلامه الموثوقين وأقوالهم وسلوكاتهم، لأنه بهذا فقط يمكننا الفــرز بين الروافد المعرفية والروافد الأيديولوجية التي أطرت مواقف تيارات الفكر العربــي الحديث والمعاصر من الخطاب الصوفي.

فمهمتنا –إذن– في هذا الفصل هو البحث في مدى التزام الجابري بهذه القاعدة الذهبية " في دراسته للخطاب الصوفي.

من خلال الكشف عن ما استتر وراء "استراتيجية" هرمسة التصــوف الإسلامي.

لقد انتهج الجابري "استراتيجية" محكمة للتأسيس للأصل الهرمسي للتصــوف الاسلامي بناءا على ابيستيمولوجيا: المعقول واللامعقول من خلال التوظيــف الديني والتاريخي.

1- التوظيف الديني ← التوحيد/ الشرك

[1] - ينظر : مقدمة هذه الأطروحة

يقسم الجابري كل التراث العربي الاسلامي الى

معقول ديني عربي / لا معقول عقلي غير عربي

البيان / العرفان(التصوف)

↓ ↓

التوحيد الشرك

(يؤسس الجابري هذه النتيجة على الخطاب القرآني)

2- التوظيف التاريخي : ⟵ قلب فاعلية التأثير وقلب قابلية التأثر.

أما ما يتأسس على التوظيف التاريخي:

فإن الجابري يقترح مساراً تاريخياً للفلسفة اللاعقلانية أو للعقل المستقيل " بالموازاة مع المسار التاريخي "الرسمي" للفلسفة المعتمد وغايته من هذا الاقتراح هو إيجاد أصل" للعقل المستقيل" أو اللامعقول، خارج الفلسفة اليونانية الرومانية (العقلانية). يقول

الجابري: "هكذا يبدو واضحا- إذن- أنه في مقابل التاريخ "الرسمي" للفلسفة القديمة والمتجه من أثينا إلى روما والمتفرع من أريستو إلى أفلوطين ثم إلى شراح أرسطو يمكن كتابة تاريخ آخر لنفس الفلسفة القديمة يكمل الأول ولا يلغيه ولكنه ينافسه ولا يصارعه، تاريخ يتجه من أثينا إلى أفامية وينحدر من فيتاغورس وأفلاطون إلى نومنيوس لينتقل عبر تلامذته والمتأثرين به إلى كل الاتجاهات الصوفية والباطنية والإشراقية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي مشرقا ومغربيا، ولكن أفامية لم تكن المصدر الوحيد الذي انطلق منه هذا التيار الغنوصي اللاعقلاني فلنحذر – إذن- الشجرة التي تخفي الغابة ولنتجه إلى مصدر آخر كان أكثر غنى بألوان اللامعقول، إلى الإسكندرية موطن الهرمسية"[(1)] .

فالتوظيف الديني: يستهدف التأصيل للتصوف خارج العقيدة الإسلامية باعتباره "شركا".

أما التوظيف التاريخي: فيستهدف التأصيل المكاني لذلك "الشرك" خارج المكان العربي الأصلي والأصيل.

والنتيجة: هي أن التصوف ليس مناقضاً للدين الإسلامي – فحسب- بل هو كذلك غريب عن المكان، وليس من الشرك العربي قبل الإسلام.

وعليه فان التصوف بوصفه ظاهرة (عقيدةً وسلوكاً) بمنظور الجابري ليس أصيلا في المجال الإنتاجي للعقل العربي سواء في الجاهلية أو في الإسلام بل هو من إنتاج عقل آخر.

لكن إذا كان التصوف بهذا المنظور، فكيف أصبح مكونا من مكونات العقل العربي وبنية من بنياته؟

الواقع: أن ذاك ما يستهدفه الجابري بمشروعه "نقد العقل العربي" بقصد التحرر من تلك المكونات لغاية نهضوية – كما يراها هو- فهل تأتى له ذلك؟

يجب أن نسجل – منذ البداية- أن الجابري علم من أعلام الفكر العربي المعاصر مسكون بالهم النهضوي ومشروعه هذا " نقد العقل العربي "، يندرج ضمن

المجال التاريخي للإشكالية العامة التي تؤطر الزمن الثقافي العربي منذ القرن التاسع عشر، وهي إشكالية النهضة.

-فهو إذن- مشروع نهضوي هادف وذو قضية وذو موضوع .

فأما موضوعه: فهو نقد العقل العربي " بمراجعة شامله لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه [1].

وأما قضيته: " إن قضيتنا التي ننحاز إليها هي العقلانية " [2] .

وأما هدفه: " مشروعنا هادف إذن فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد بل أجل التحرر مما هو ميت ومتخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي لفسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها [3] .

فالمشروع كله – إذن – يتمحور حول ثلاث مهام. قاسمها المشترك: " العقل " هي: نقد العقل، وزرع العقل، والتحرر من العقل.

الأولى: نقد العقل العربي.

الثانية: زرع العقل الحداثي الغربي (العقلانية التجريبية).

الثالثة: التحرير من العقل اللاعقلاني.

---

[1] محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي : مصدر سابق / ص : 5
[2] المصدر نفسه : ص : 7
[3] المصدر نفسه : ص : 141

وبعبارة أخرى: نقد العقل السائد في المجال التداولي للثقافة العربية. زرع العقل السائد في المجال التداولي للثقافة الغربية (العقلانية التجريبية. التحرر من العقل اللاعقلاني – السائد خاصة – في المجال التداولي للثقافة العربية.

لكن عمليات: النقد، والزرع، والتحرر، إنما تتم هي الأخرى بـ " عقل" وهذا العقل الموكول إليه إنجاز هذه المهمات. هل هو العقل المراد نقده أم هو العقل المراد زرعه، أم هو العقل المراد التحرر منه؟ أم هو عقل آخر غير هذه العقول؟

إنما نعني بالعقل الآخر، العقل بوصفه أداةً، في مقابل العقول الثلاثة الأولى، بوصفها محتوى.

إن العقل السائد في المجال التداولي للثقافة العربية–بوصفها عقلاً يراد زرعه– سيكون هو الأداة التي بها " ينقد " الجابري العقل السائد في المجال التداولي للثقافة العربية، وسيكون كذالك، هو الأداة التي يحرر بها هذا العقل من اللامعقول العقلي الذي شابه، وهذا يعني، نقد عقل " الأنا " بـ " عقل " " الآخر ".

إن هذه الحتمية قد تكون ثقل على الجابري التصريح بها، خاصة وهو يرى أن العقل الأوربي حينما نقد "عقله السائد" إنما نقده بعقله وليس بعقل خارج عقله، (المنهج والرؤية والجهاز المفاهيمي).

لذلك فقد عمد – للإقناع بهذه الحتمية – إلى انتهاج بيداغوجية تدرجية بدأها بـ:

أولا: " ترجمة كلمة عقل " بعبارة فكر بوصفه أداة للتفكير " [1] لأن هذه " الترجمة " ستصبح " مطابقة "،مطابقة الفكر للعقل والعقل للفكر.

ثانيا: التقرير بصيغة التساؤل من نوع: " إذا كنا نعني بالعقل الفكر بوصفه أداة وليس بوصفه محتوى، فهل معنى ذلك أن العقل خال من كل محتوى أو ليست الأداة –أي أداة – عبارة عن شيء "مركب" ولابد؟ أو ليست كل أداة مهما صغرت عبارة عن جهاز أو بنية؟ ثم ألا يمكن التمييز في كل أداة أو جهاز بين الفاعلية وما منه قوام هذه الفاعلية" [2] .

ثالثا: ضرب المثل: " إن الأداة التي نحفر بها الأرض – الفأس مثلاً– تستمد هويتها ولنقل ماهيتها من فاعليتها "الحفر" ولكنها تستمد قدرتها على الحفر من أجزائها وطريقة تركيبها وأيضا من أسلوب استعمالها [3].

والنتيجة: أن ماهية الأداة التي اعتمدها الجابري لنقد العقل العربي (عقل الأنا) ليست في تسميتها عقلاً أم فكراً، بل هي في فاعليتها في النقد وفي " الحفر" وفي قدرة مناهجها وجهازها المفاهيمي وفي إجرائيتها أي " ما به قوام هده الفاعلية .

وما دام أن هذه الفاعلية في النقد وفي الحفر " وهذه القدرة التي بها قوامها من مناهج وجهاز مفاهيمي ذي مرونة إجرائية –لا تتوفر إلا في العقل

[1]-محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي : مصدر سابق : ص : 15
[2] - المصدر نفسه : الصفحة نفسها
[3] - المصدر نفسه : الصفحة نفسها

السائد في المجال التداولي للثقافة الغربية – فإن الاستعانة به ستكون واجبة من باب " إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ".

إن هذه النتيجة سوغت للجابري الرجوع إلى أرشيف الفكر الأوروبي لينفض الغبار عن مفهوم كان قد قال به لالاند Lalaunde منذ بداية القرن العشرين (1909 – 1910)، وهو: تمييزه بين العقل المكوّن La raison constituante والعقل المكوَّن La raison constituée (بين العقل الفاعل والعقل السائد) الأول: ويقصد به " النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى، إنه " الملكة التي يستطيع بها كل إنسان يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس " [1].

وأما الثاني: فهو " مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا " [2] يقول لالاند: " إن العقل المكوَّن والمتغير ولو في حدود، هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة فإذا تحدثنا عنه بالمفرد (العقل) فإنه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زماننا " وبعبارة أخرى

---

1 - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، المصدر السابق : ص: 15

2 - المصدر نسه : الصفحة نفسها

أنه:" منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما والتي تُعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة "[1] .

يتخذ الجابري من هذا التمييز بين العقل المكوّن والعقل المكوَّن، مسوغاً، للقول: بأن ما يقصد بـ: " العقل العربي " هو العقل المكوَّن " أي "جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة ،أو لِنَقُلْ تفرضها عليهم كنظام معرفي"[2] .

أن العقل المكوَّن، – هذا – أو العقل السائد" هو من إنتاج العقل المكوِّن أو الفاعل "[3]. و" العقل المكوِّن هو عينه العقل المكوَّن عندما يتخذ من نفسه موقفا نقديا"[4] .

فهل كل ما أراده الجابري من هذا التمييز بين العقل السائد و العقل الفاعل الذي جاء به من بعيد، هو فقط لأجل أن يقول " أن العقل العربي" هو من "العقل المكوَّن " أو السائد؟ فهل هذا جديد يستحق كل هذا الجهد؟...إنه تحصيل حاصل.

1 - أورده محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص : 15
2 - المصدر نفسه: ص : 15.
3 - المصدر نفسه: ص : 16.
4 - جورج طرابيشي : نظرية العقل (نقد نقد العقل العربي) الطبعة الثالثة بيروت دار الساقي،ص : 20.

إن ما أراده الجابري من هذا التوظيف، - ولكنه سكت عنـــه- هـــو أولاً: الإيحاء بأنه هو العقل المكوِّن أو الفاعل الذي يتخذ من العقل المكـــوَّن أو السائد موقفا نقديا لينشئ عقلاً " مكوَّن" آخر.

و للتلميح بهذا المقصد يورد الاستشهاد التالي " و كما يقول لالان نفسه فإن العقل المكوَّن ينزل منزلة المطلق من طرف أولئك الذين لم يكتسبوا فـــي مدرسة المؤرخين أو مدرسة الفلاسفة الروح النقدية"[1] و بطبيعة الحال فهو لا يعد نفسه من هؤلاء، وإلا لما عنون مشروعه بـــ " نقد العقل العربي" .

ثانيا: ولأن " العقل المكوِّن الفاعل يفترض عقلاَ مكوَّنـــاً "[2] ســـائدا للانطلاق منه، ولأن الجابري يطابق بين العقل والفكر - كما مر بنـــا - بـــل ويطابق كذلك "بين بنية العقل العربي وبنية الثقافة العربية الإسلامية"[3] .

ولأنه يحكم على العقل العربي منذ لحظة الغزالي إلى اليوم بأنه" عقل ميت أو هو بالميت أشبه"[4] وأن" زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمـــن ميت أو قابل لأن يعامل كزمن ميت"[5] .

ومادام أن الجابري نفسه قد حكم " بالموت" على العقـــل المكـــوَّن أو السائد في المجال التداولي للثقافة العربية الذي منه ينطلق العقل المكوِّن، فلا بد

---

1 - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي : مصدر سابق، ص : 16
2 - المصدر نفسه: ص : الصفحة نفسها.
3 - محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي: مصدر سابق ، ص : 555.
4 - المصدر نفسه: ص:511
5 - محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر : مصدر سابق. ص:178

إذن – من القبول بالعقل المكوَّن الحي السائد في المجال التداولي للثقافة الغربية بوصفه أداة ذات فاعلية في النقد بمناهجها و بجهازها المفاهيمي الإجرائي لنقد العقل العربي المكوَّن أو السائد، من أجل"زرع" عقل عربي مكــوَّن عصـــري "حداثي"،" عقلاني"، "تجريبي" وهي نفس مواصفات العقل المكوَّن السائد فـــي المجال التداولي للثقافة الغربية المعاصرة.

وحينها سيعيش الجابري جواب سؤاله الذي طرحه في نهاية مشواره مع " تكوين العقل العربي " وبنية العقل العربي " وهو: " وهل دفنا الأمـــوات؟ وهل غيرنا مجرى الزمن؟"[1]، قلت: سيعيش جواب سؤاله على النحو التالي:

إن الأداة النقدية الإجرائية التي استعارها من العقل السائد في المجـــال التداولي للثقافة الغربية لدفن أموات (نا) ولتغيير مجرى زمان(نا) إنما صنعت خصيصاً واستعملت أصلاً للحفر والبحث عن "المدفون" لإعادة بعثه وإظهـــاره لإعادة الوعي به من جديد (المنهج الحفري: لفوكو الذي اعتمده الجابري) ولم تستعمل في مجالها التداولي الأصلي " لدفن الأموات" كما لم تســـتعمل لتغييـــر مجرى الـــزمن. هـــذا بالإضـــافة إلـــى " تقـــادم دراســـات فقـــه العلـــم أو الابستيمولوجيا(الفوكوية وغيرها) التي استند إليها"[2] .

---

[1] - محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي : مصدر سابق : ص : 573.
[2] - د/ طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث : المركز الثقافي العربي الدار البيضاء الطبعة الثانية 2005. ص : 44.

ومما هو مبرمج "للدفن " من التراث عند الجابري هـو مـا أسـماه "اللامعقول العقلي" و"الموروث القديم والذي يقصد به" ذلك الخليط من العقائـد والديانات والفلسفات والعلوم التي انتقلت إلى الدائرة العربية الإسلامية عبـر الفتوحات ودخول البلاد المفتوحة تحت راية الدولة الجديدة دولة الإسـلام"(1) وفي مكان أخر يقصد به:"بنيات العقائد والثقافات السابقة على الإسلام والتـي انبعثت مع عصر التدوين في شكل موروث فلسفي وعلمي"(2).

إن هذا "الموروث القديم" أو " اللامعقول العقلي" يجعله الجابري فـي مقابل " المعقول الديني " ويعتبرهما معاً " محددين أساسيين من محددات العقل العربي"(3) .

المعقول الديني:

يعتبر الجابري أن المعقولية الدينية "إنما تتحدد أولاً وقبل كـل شـيء داخل "الكلام" القرآني، وبالضبط في جدلية المعقول واللامعقول في خطابه"(4). ويرى أن هذه الجدلية، إنما تأخذ صورة الصراع بين التوحيد والشرك الـذي حكى عنه القرآن من خلال قصص الأنبياء والرسل مع أقوامهم من آدم إلـى محمد خاتم الرسل. باعتبار أن التوحيد يمثل " المعقول" بينما يمثـل الشـرك

1 - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ،مصدر سابق : ص :141.
2 - المصدر نفسه: ص : 135.
3 - المصدر نفسه: ص : 135.
4 - المصدر نفسه: ص : 136.

"اللامعقول". ومن "هنا كان المعقول في القرآن يتحـــدد بـــاللامعقول"[1]. ولأن القرآن دعا إلى التفكر والتدبر والاعتبـــار بآيـــات الله وبعجائـــب مخلوقاتـــه وبحوادث الزمان وبالحياة والموت، كما وجه الخطاب من أجل ذلك إلـــى ذوي الألباب، والعقول، وإلى "من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد" وكل هـــذا وكثير غيره في القرآن إنما يأمر بشحذ الفكر وتصفية القلب وتزكيـــة الـــنفس وإعمال العقل، والابتعاد عن كل ما يناقض هذه الأنشطة العقلية من مثل عبادة الأصنام والشرك بالله.

فـــ " الكون ونظامه والقرآن وبيانه هما العنصران الرئيســـيان فـــي الإطار المرجعي الذي يستند إليه العقل في القرآن في صراعه مع " اللاعقـــل مع المشركين الذين يطلبون حضور ما وراء الطبيعة في الطبيعة صادرين عن نفس المنطق الذي يؤسس عبادتهم للكوكب والأصنام(...) إن القرآن يـــرفض هذا المنطق من أساسه ويوجه انتباه الناس وجهة أخرى:

– إلى الكون لتنبيه عقولهم إلى أن النظام السائد فيه دليل على وجـــود خـــالق صانع له وأن هذا الخالق الصانع لا يمكن أن يكون لـــه شـــريك وإلا حصـــل التنازع بينهما وفسد النظام وانهار العالم

[1] - المصدر نفسه: ص : 136.

– إلى القرآن لإثارة انتباههم إلى بيانه المعجز الذي هو آية محمد لحفظ نظـــام الكون وبيان القرآن متساويان إذن من حيث الدلالة :

نظام الكون: دليل وجود الله ودليل وحدانيته

وبيان القرآن: دليل نبوة محمد ودليل صدق رسالته وهما معا في ارتباطهمـــا وتكاملهما يؤسسان " المعقول الديني العربي" ضدٌ على "اللامعقول العقلي" الذي يعني على مستوى الخطاب القرآني الشرك بالله وإنكار النبوة ".

يتحدد " المعقول الدين العربي– إذن– بثلاثة عناصر أساسية:

1- القول بإمكانية بل بوجوب معرفة الله من خلال تأمل الكون ونظامه.

2- القول بوحدانية الله أي نفي الشريك عنه.

3- القول بالنبوة "[1] و الإيمان بها.

اللامعقول العقلي " الموروث القديم"

"يتحدد اللامعقول العقلي بعكس ما يتحدد به المعقول الـــديني وعلـــى الرغم من أن الفكر الهللينستي– اليوناني الروماني– الذي شكل القطاع الأوسع من الموروث القديم قد تشكل في الإسكندرية أساساً وعلى الرغم كذلك من أن الترجمات الأولى كانت انطلاقاً من الإسكندرية، – وعلى الرغم من ذلك كله– فان حضور الموروث القديم فيها بعد الفتح كان ضعيفاً جداً.

[1] - المصدر نفسه: ص ص : 139-140.

لقد انتقل الموروث القديم أساتذة وكتبا إلى أنطاكية تم إلى حران قبل أن ينتقل منها إلى بغداد (...) أما في سوريا والعراق وإيران الكبرى فقد ظل الموروث القديم فيها يواصل الحياة في بنية المعتقدات الدينية الجديدة التي جاء بها الإسلام إما كعناصر مستترة لاواعية وإما كتيارات تتنازع البقاء مع "المعقول الديني البياني العربي إلى أن تم اندماجهما في صيغة واحدة هي الفكر الشيعي وما يرتبط به من تيارات باطنية كالتصوف والفلسفة الإشراقية"[1] .

وهكذا يجعل الجابري للتصوف أصلاً في "الموروث القديم" ويعزو الجابري احتلال " اللامعقول العقلي" لمواقع جديدة داخل الثقافة العربية الإسلامية إلى انقطاع الصلة بين الفلسفة والاعتزال أي بين المعقول الديني العربي في انصع صوره والمعقول العقلي في أرقى مظاهره مباشرة عقب الانقلاب السني الذي حدث في عهد المتوكل "[2] .

وكأني بالجابري يعني بهذا الرأي: أن السنة هي التي فسحت المجال للامعقول العقلي لاحتلال هذه المواقع الجديدة ويعني كذلك أن السنة لم تكن تمثل المعقول العقلي في انصع صوره.

---

[1] - المصدر نفسه: ص ص : 143-144.
[2] - المصدر نفسه: ص : 151.

مبررات القول باللامعقول العقلي:

إن ما يبرر إدراج تيارات الثلاثـــة" المانوية،الصـــابئة " الهرمســـية " والأفلاطونية المحدثة "، في إطار ما أسماه الجابري، بـــ "اللامعقول العقلـــي، هو" تأكيدها جميعاً على عجز العقل البشري على تحصيل أية معرفة عـــن الله من خلال تدبر الكون. الشيء الذي ينتج عنه أن معرفة الإنسان للكون يجب أن تمر عبر اتصاله المباشر بالحقيقة العليا – الله– إنه العقل المستقيل "[1].

---

[1] - المصدر نفسه: ص : 159.

المبحث الثاني: التصوف الإسلامي والهرمسية.

1-العقل المستقيل: المنشأ والمفهوم

يستعير الجابري مفهوم "العقـل المسـتقيل" مـن الكـاهن الفرنسـي "festugiere" "الذي يصف به العقل اليوناني " الذي أصبح في وضعية تتسـم في أن واحد بفقدان الثقة بالعقل و الركون إلى مصادر أجنية للمعرفة أجنبيـة عنه و لم تكن الواحدة من هاتين الظاهرتين نتيجة لأخـرى بـل لقـد كانتـا بالأحرى تعبران معا عن ظاهرة واحدة بعينها هي استقال العقل "[1].

و يضيف فيستوجير قائلا :"هكذا إقامة العقلانية إغريقية بعدما فوضـت نفسها بنفسها برد فعل مشؤوم ووجهة الناس إلى اللامعقول إلى شيء ما يقـع فوق العقل أو تحته أو خارجه على الأقل يقع على مستوى الحدس الصوفي أو على مستوى الإشراق و إصراره أو على مستوى السحر و عجائبه و أحيانـا اتجه الناس الى هذه المستويات جميعا "[2]. تتجلى هذه الميول اللاعقلانية أولا و قبل كل شيء و في مجال الفلسفة بالذات في الإقبال على بعت الفيتاغوريـة و تجديدها ويقرر فيستوجير " أن الإيمان بفيتاغورس كان يزداد بمقدار ما كـان يتناقص سلطان العقل "[3].

---

[1] - فوستيجير أورده : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي : مصدر سابق ص :167 .

[2] - فيستوجير : أورده: المصدر نفسه: ص : 167 .

[3] - فيستوجير: أورده: المصدر نفسه: ص : 168 .

مواقع العقل المستقبل في الثقافة العربية الإسلامية:

يبدأ الجابري في هذا الفصل بــ "توريط" القارئ و " إشهاده" على "أدلة الإثبات " التي جمعها في الفصل السابق من الهرمسية، و "الصيغة المشرقية " للأفلاطونية المحدثة وأصولها، وفصول كثير من الجوانب التي انتقلت و اندمجت في الثقافة العربية الإسلامية، مشكلة بذلك ما دعاه بــ " اللامعقول العقلي " في هذه الثقافة، و ما يدعوه الآن بــ " العقل المستقيل"، يعني مظاهره و مواقعه في الثقافة العربية الإسلامية ، ويبدو أن "أدلة الإثبات" التي جمعها الجابري – لإثبات الأصل الهرمسي للتصوف الإسلامي- كانت غير ذات دلالة خاصة، لأنها كانت إشارات محدودة و معزولة عن السياق العام الذي ينتظمها، لذلك فهي لا تعدو أن تكون "لمس بالأصابع"و "إن اللمس بالأصابع لا يكفي (...) و إذن فنحن بحاجة إلى إثباتات و توثيقات "1.

ولان الإثباتات "و التوتيقات"، تتعلق بالأصول و الفصول"، أي برد ما انتمى و اندمج من الموروث القديم في الثقافة العربية الإسلامية إلى"أصوله و فصوله" ، و لأن الموروث القديم كثير و متعدد (يوناني قديم،هندي، فارسي، غنوصي، يهودي،مسيحي، هرمسي...الخ) بل ويشكل "مركب جيولوجي في

---

1 - المصدر نفسه: ص : 186.

الثقافة العربية الإسلامية"1 كما يقول الجابري –فإن العملية تتطلب معرفة دقيقة بكل مكوِّن من مكونات " المركب الجيولوجي" (الموروث القديم) ،و حتى لو توفرت هذه المعرفة لدى الباحث ،فإن البحث في "الأصول و الفصول" يتطلب منهجاً، غير المنهج الذي يعتمده الجابري ،و لذلك فقد عمل الجابري على سد جميع المنافذ من أجل تبرير التنصل من مهمة رد الموروث القديم– الذي جعله أصلا للتصوف الإسلامي – إلى أصوله و فصوله من خلال طرح بعض المسائل"المعيقة" من مثل :

التداخل بين التيارات المشكِّلة للموروث القديم بحيث" لا يمكن الفصل فصلا تاماً واضحاً، بين ما ينتمي إلى الأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية خاصة ،و ما ينتمي إلى الهرمسية أو الفيتاغورية الجديدة أو الرواقية الجديدة أو المانوية، ولا بين جميع ما ذُكر، و بين الغنوصية بمختلف تياراتها .و النتيجة المترتبة على هذا التداخل هي أن فكرة معينة قد تنتمي في أصلها إلى تيار معين يمكن أن تكون قد انتقلت إلى الثقافة العربية الإسلامية عبر تيار آخر"2 .

[1] - المصدر نفسه: ص : 144.
[2] - المصدر نفسه: ص : 186-187.

و من مثل:- ما "يتعلق بنوع الرؤية التي نتحرك على ضوئها و في إطارها، إننا لا نريد من وراء البحث في أصول و فصول الموروث القديم الذي انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية، تفكيك هذه الأخيرة إلى أجزاء ورد كل جزء منها إلى أصله ،نحن لا نصدر عن مثل هذا المنهج التجزيئي الفيلولوجي الإستشراقي ،- ليس فقط لأنه معرض للنقد علميا – بل أيضا لأنه لا يستجيب لاهتماماتنا نحن العرب المعاصرين، و لا لنوع الوعي الذي نريد أن يكون لنا عن ثراتنا"1.

و بعد أن "اطمأن" الجابري إلى تسييج القول بلا إجرائية المنهج الفيلولوجي و ما يقتضيه من تدقيق و إحصاء ،- قد لا يسعفه في ما قرره ويريد تقريره حول أصول و فصول التصوف الإسلامي- ، هاهو بعد ذلك ،يتنفس الصعداء و يقول" واضح أنه ليس من مهمتنا هنا إحصاء النصوص الهرمسية في الثقافة العربية الإسلامية بمختلف منازعها الدينية و الفلسفية و العلمية"2 .لكنه في الوقت ذاته يعترف " إن هذا العمل الجدير بأن تتجه إليه جهود الباحثين العرب كخطوة ضرورية على طريق إعادة كتابة تاريخنا الثقافي على أسس نقدية علمية،" تم يشيد بما قام به ماسنيون في هذا الاتجاه و

[1] - المصدر نفسه: ص :178.
[2] - المصدر نفسه: ص :193.

هي " محاولة أولية قام بها ماسينيون (...) لقد نحى ماسينيون في محاولته تلك منحى الجرد، جرد أسماء الكتب و الرسائل التي تنسب مباشرة إلى الأدبيات الهرمسية"[1] .

و قد اعتمد الجابري " العلامات الثلاث" التي جعلها ماسينيون "دليلا ومرشدا" للحكم على هرمسية النصوص العربية القديمة و هذه العلامات هي:

القول بالواحد : لا يعبر عنه بوصف، و لا يدرك بالعقل، و إنما يتوصل إليه بالزهد و التطهير و مواصلة الدعاء و التبتل.

القول بترابط العالم السفلي و العالم العلوي: و عدم إقامة أية فواصل بين السماء و الأرض و تفسير ذلك نظرياً، باتصال آفاق الكائنات بعضها ببعض (= أفق المعادن متصل بأفق النبات و أفق النبات متصل بأفق الحيوان و أفق الحيوان متصل بأفق الإنسان و أفق الإنسان متصل – بواسطة النفس– بأفق الملائكة : الكائنات العلوية) و توظيف ذلك تطبيقيا في التجارب التي يقوم بها كل من المنجم و الكيميائي و الساحر ...الخ.

---

[1] - المصدر نفسه: ص :193.

القول بسلاسل الأسباب غير المنتظمة series causales anomalistipues (= الأسباب التي يغلب فيها "الشذوذ" على الإطراد و تخضع لتقلبات " التجربة"و ليس للضرورة العقلية) و هذا في نظر ماسينيون ما يميز النزعة الهرمسية عن نزعة أرسطو المنطقية "1. قلت لقد اعتمد الجابري هذه العلامات الثلاث و أضاف إليها علامتين و هما:

"القول بالأصل الإلهي للنفس و ما يتصل بذلك من نزعة تصوفية – من جهة –، وعدم الفصل بين العلم و الدين من جهة أخرى"2 .

و ينسب الجابري إلى ماسينيون القول "بأن ما مكَّن الهرمسية من الإنتشار في الثقافة العربية، هو أنها نُسبت إلى النبي إدريس، المذكور في القرآن "3. لكن الجابري و –إن أقر بهذا العامل– إلا أنه لا يعتبره " جواز المرور الوحيد" ،" فالهرمسية كانت من أقوى التيارات في الموروث القديم و قد احتلت مواقع أساسية و لو في صورتها العامية في جل المناطق التي أسلم أهلها من مصر إلى فارس، كما كانت لها مراكز "عالمة" قبل الإسلام في فلسطين و أفامية و حران و غيرها ، لقد انتقلت الهرمسية –إذن– إلى الثقافة

---

1 - المصدر نفسه: ص : 193.
2 المصدر نفسه: ص : 193.
3 - المصدر نفسه: ص :194.

العربية الإسلامية ضمن ذلك " المركب الجيولوجي" من الآراء، و الملل، و النحل الذي نتحدث عنه هنا باسم " الموروث القديم" .أما أن يكون الإسلام قد قبلها– فقط– لكونها قد نسبت إلى النبي إدريس، فهذا ما يجب إعادة النظر فيه"1 .و يقرر الجابري بعد ذلك " أن حضور الهرمسية في الثقافة العربية كان عاماً ، وربما بدأت تحتل فيها مواقع قبل أن يعمد مروجوها إلى إقامة التطابق بين إدريس النبي و هرمس "2.

و يُبرز الجابري العلوم الهرمسية: و هي علوم (الكيمياء،والتنجيم ،و السحر، و الطلسمات، وعلم الفلاحة النبطية لابن وحشية وغيرها) التي احتلت مواقع رئيسية في الثقافة العربية الإسلامية (علوم : الكلام والفلسفة والتصوف). من خلال المسائل الرئيسية[3] التي تعالجها الفلسفة الدينية الهرمسية وهي:

- الالوهية ونشوء العالم
- وقضية النفس وخلاصها
- ومسألة وحدة الكون وتبادل التاثير بين أجزائه

[1] - المصدر نفسه: ص : الصفحة نفسها.
[2] - المصدر نفسه: ص : الصفحة نفسها.
[3] سنعرض هذه المسائل الثلاثة باختصار ع
ن الجابري في: تكوين العقل العربي ص من 186-214 وفي دراسات فلسفية منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية جامع محمد الخامس-الرباط 1993 ص ص 103-122

إن ما يهمنا نحن في إطار بحثنا هو كيف ربط الجابري بين التصوف الإسلامي والهرمسية أو بالأحرى كيف استدل وبماذا استدل على الأصل الهرمسي للتصوف الإسلامي من خلال مسألتي: الاولوهية، وقضية النفس وخلاصها .

أولاً: الالوهية: تتميز الإلهيات الهرمسية بالقول بالهين اثنين احدهما مسخر للآخر

- الإله المتعالي: الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الإبصار وبالتالي فهو لا يعرف إلا بالسلب: انه منزه تماما عن أية مشابهة بينه وبين أي شيء آخر في العالم، لا يهتم بشؤون الكون ولا يدخل في علمه أي شيء منه لأن الكون وما فيه محفوف بالنقص، وهذا الإله منزه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص ولذلك كان من غير الممكن التوصل إلى معرفته عن طريق تأمل الكون ونظامه عن طريق الحواس والعقل، إن الكون لا يدل عليه ولا يرشد إليه لأنه لا علاقة له به.

- الإله الخالق الصانع الذي خلق العالم وبالتالي فهو يتجلى فيه، يمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه لأنه في كل مكان أينما اتجه الإنسان، ببصره، وجده، إذ كل شيء شاهد عليه. يقول نص هرمسي، "إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشمس، وإلى حركة القمر إلى تناسق النجوم واسأل نفسك من يحفظ النظام في كل ذلك؟ ". ويخاطب نص هرمسي آخر احد المريدين قائلا: "هل تقول إن الله لا تدركه الأبصار؟ لا تفه يمثل هذا الكلام، فمن هو أظهر من الله، إنه لم يخلق كل شيء لا من اجل أن يريك نفسه في جميع مخلوقاته"[1].

ونحن نعتقد أن القول بإلهين في الفلسفة الهرمسية، ناتج عن مزج بين العقيدة الدينية الصحيحة، عقيدة التوحيد، كما جاء بها الأنبياء والرسل، من جهة، وبين عقيدة فلسفية نتجت عن تأمل فلسفي ميتافيزيقي من جهة أخرى.

الأولى: تعتقد "الإله الصانع" وهذا ما يعزز القول، بأن هرمس مثلث العظمة هو النبي إدريس.

والثانية: تعتقد "الإله المتعالي" (العقل الكلي). كما في الفلسفة الإغريقية (هيراقليطس واناكساغوراس وغيرهما) وقد يشير ذلك إلى تيارين عقيديين كانا

[1] ينظر في : محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي/ص ص: 176-177 وينظر كذلك لنفس الكاتب: دراسات فلسفية: مرجع سابق ص:106وما بعدها

متعايشين أحدهما "مؤمن"، والآخر"غير مؤمن"، قبل المزج بينهما, ولعل هذا ما يشير إليه فيستجيير الذي يعتمده الجابري مرجعاً وحيداً في هذا المبحث، بالقول: "إن القول بإلهين يعكس تيارين دينيين كانت لهما السيطرة بعد القرن الأول للميلاد وقد اقتسما الأدبيات الهرمسية: تيار متفائل، يرى العالم جميلاً، ويراه نظاماً، ويتصور الله على انه خالق صانع كل شيء، والقائلون بهذا يركزون انتباههم على نظام العالم، ويبدو لهم الشر من مقتضيات وجود الخير.

وتيار متشائم، يرى العالم شراً، و فوضى، ومن أبرز مظاهر الفوضى في نظر أصحاب هذا التيار، وجود النفس، وهي في نظرهم جوهر بسيط، إلهي، خالد، في جسم مادي فان، ولذلك كانت مشكلتهم الأساسية هي هذه الطبيعة المزدوجة للإنسان, إي كونه ذاتاً مؤلفة من جزأين مختلفين بطبيعتيهما: النفس والبدن.

وهم يرون هذا الانشطار في كل شيء مؤلف من جسم ونفس، بما في ذلك العالم ذاته, ومن هنا، الصراع والتناقض، في كل شيء في العالم، ولذلك يقولون أن الإله، هو الإله الحق الذي كله خير وجمال، لا يمكن أن يكون هو الذي خلق العالم بكيفية مباشرة لأنه لا يجوز أن تصدر عنه الفوضى، ولا أن يكون منبعا للشر, فلا بد إذاً أن يكون منزها على كل ذلك, متعاليا على الكون

كله, ومن هنا يضعون وسائط بين هذا الإله المتعالي وبين العالم وعلى رأس هذه الوسائط وفي مقدمتها جميعاً الإله الصانع الخالق".[1]

"فهرمس على ما تؤكد التقاليد الإسلامية هو عينه النبي إدريس المذكور في القرآن الكريم" واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقاً نبيئاً" سورة مريم 56

وهو أيضا اخنوخ التوراة المرفوع إلى السماء وتلتقي التقاليد الإسلامية الباطنية مع تقاليد مصرية فرعونية ويونانية وتقاليد غنوصية، يهودية ومسيحية على اعتبار هرمس/إدريس/أخنوخ أول من تلقى الوحي في العلوم والفنون المختلفة: علم الفلك، فن العمارة المقدس التنجيم والطب والكيمياء. وهكذا نسبت هذه العلوم إليه، في حين اعتبرت الخيمياء العلم الهرمسي أو علم هرمس la science d'hermès بامتياز"[2].

إن قبول العلماء المسلمين بهذه العلوم كان استئناساً منهم بصدورها عن النبي إدريس.

وينسب الجابري إلى ماسينيون القول: "أن ما مكن الهرمسية من الانتشار في الثقافة العربية هو أنها نسبت إلى النبي إدريس المذكور في

---

[1] محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي : ص ص 176 - 177

[2] / د/لويس صليبا : مقدمة كتاب"من تاريخ الهرمسية و الصوفية في الإسلام للمستشرق بييرلوري: جبيل- لبنان دار ومكتبة بيبليون الطبعة الثانية 2008 ص: 15

القرآن"[1] لكن الجابري وإن أقر بهذا العامل إلا انه لا يعتبره "جواز المرور الوحيد" لذلك فهو يرى أن "الهرمسية كانت من أقوى التيارات في الموروث القديم، وقد احتلت مواقع أساسية ولو في صورتها العامية في جل المناطق التي اسلم أهلها من مصر إلى فارس كما كانت لها مراكز "عالمة" قبل الإسلام في فلسطين وأفامية وحران وغيرها.

لقد انتقلت الهرمسية –إذن– إلى الثقافة العربية الإسلامية ضمن ذلك "المركب الجيولوجي"، من الآراء، والملل والنحل، الذي نتحدث عنه هنا باسم "الموروث القديم". أما أن يكون الإسلام قد قبلها فقط لكونها قد نسبت إلى النبي إدريس فهذا ما يجب إعادة النظر فيه[2].

ويقرر الجابري بعد ذلك –افتراضاً– " أن حضور الهرمسية في الثقافة العربية كان عاماً, وربما بدأت تحتل فيها مواقع قبل أن يعمد مروجوها إلى إقامة التطابق بين إدريس النبي وهرمس[3] "

إن هذا القول من الجابري إنما يصب في خانة من يريد قطع الطريق أمام كل قول يؤصل للهرمسية تأصيلا دينيا توحيدياً, لأن هذا التأصيل سينسف كل أطروحات الجابري, عن المعقول الديني واللامعقول العقلي, إذ ستغدو

[1] / لوي ماسينيون: أورده محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي: مصدر سابق ص:194
[2] المصدر نفسه : ص 194
[3] المصدر نفسه : ص 194

العقيدة الهرمسية "معقولاً دينياً" على غرار ما أثبته للعقيدة الإسلامية باعتبار أن كل الديانات إنما جاءت بعقيدة واحدة وهي عقيدة التوحيد.

ثم أن هذا الرأي يناقض تماماً، ما قاله، من أن الهرمسية وعلوم الأوائل إنما قبلها المسلمون باعتبارها نقلاً، وليس باعتبارها عقلاً.

وينقل الدكتور عبد الرحمن بدوي عن المؤرخين والمفسرين المسلمين أن هرمس/إدريس كان "أول من خط بالقلم وأول من خاط الثياب ولبس المخيط وأول من نظر في علم النجوم والحساب كما يقول الثعلبي[1]. وينقل عن ابن القفطي، "الذي يفيض في هذا المعنى خصوصاً، وهو يتحدث عن إدريس، على انه، هو هرمس،" قوله " وأقام إدريس ومن معه بمصر يدعو الخلائق إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطاعة الله عز وجل, فتكلم الناس في أيامه باثنين وسبعين لسانا وعلمه الله عز وجل منطقهم ليعلم كل فرقة منهم بلسانها، ورسم له تمدين المدن، و جمع له طالبي العلم بكل مدينة، فعرفهم السياسة المدنية، وقرر لهم قواعدها, فبنت كل فرقة من الأمم مدنا في أرضها, وكانت عدة المدن التي أنشئت في زمانه مائة مدينة وثمان وثمانين مدينة, أصغرها الرها, وعلمهم العلوم، وهو أول من استخرج الحكمة وعلم النجوم,

---

[1] د/ عبد الرحمن بدوي : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي : الكويت, وكالة المطبوعات و بيروت دار القلم 1982 ص: 165

فان الله عز وجل أفهمه سر الفلك وتركيبه ونقطة اجتماع الكواكب فيه وأفهمه، عدد السنين والحساب, ولولا ذلك لم تصل الخواطر باستقرائها في ذلك"[1].

إن هذا النص، ينطق بكل وضوح، بأن الحكمة وعلم النجوم (الفلك) التي يعتبرها الجابري ويدرجها في (اللامعقول العقلي) هي علوم نبوية موحى بها من الله إلى النبي إدريس/هرمس .كما يحدد النص مصر مكانا لهذا الوحي.

ثم أن القفطي، صاحب هذا النص، هو الذي اعتمده الجابري في "إثبات" هرمسية ذي النون المصري، " بقوله أما عن انتمائه الهرمسي فيحدثنا عنه القفطي بعبارات واضحة يقول فيها: ذو النون المصري إبراهيم الإخميمي من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة وكان كثير الملازمة لبيريا اخميم فإنها بيت من بيوت الحكمة القديمة (...) ويقال انه فتح عليه علم ما فيها بطريقة الولاية وكانت له كرامات"[2] .

نلاحظ هنا أن الحكمة القديمة (الهرمسية) إنما تلقاها ذو النون عن طريق الفتح الرباني بطريقة الولاية، وهذا مما يدل على أن ابن القفطي إنما كان يعتبر هذه الحكمة القديمة الهرمسية، من حكمة النبي إدريس/هرمس التي تلقاها عن طريق الوحي الإلهي, ثم أن ذو النون المصري كان عالما باللغة

---

[1] المرجع نفسه : ص 166

[2] ابن القفطي : اورده: محمد عابد الجابري | تكوين العقل العربي مصدر سابق ص 201

السريانية, التي يعتبرها الصوفية لغة أولياء الله, في ما بينهم[1] فعن عبد الحكم بن احمد بن سلام الصدقي[2] أنه قال: "سمعت ذو النون المصري يقول: "قرأت في باب مصر بالسريانية فتدبرته فإذا فيه: يقدر المقدرون والقضاء يضحك"[(3)].

ويقف الدكتور عبد الرحمن بدوي موقف المؤيد لما قاله ماسينيون من أن الاعتراف بهرمس في نظر الكتاب العرب - وأغلبهم مسلمون- لا يعني اعتناق تلك العقيدة الوثنية التي كانت لا تزال قائمة في حران في مستهل القرن الثالث الهجري عند الصابئة[4] الذين كانوا ينظرون إلى هرمس على أنه إله كل المخترعات المدنية[(5)] لكنه لا يؤيده في قوله "أن هرمس/إدريس لم يكن نبياً

---

[1] يقول عبد العزيز الدباغ في الابريز "أن لغة أهل الديوان رضي الله عنهم, هي السريانية لاختصارها وجمعها المعاني الكثيرة ولان الديوان يحضره الأرواح والملائكة, والسريانية هي لغتهم"
احمد بن المبارك (الابريز في كلام سيدي عبد العزيز, بيروت, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى 1998, ص 285)

[2] ابن عبد الحكيم: مؤرخ مسلم (توفي سنة 257 هـ) له كتاب "فتوح مصر" (ينظر, عبد الرحمن بدوي, التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: الكويت وكالة المطبوعات الطبعة الرابعة 1980 ص 39).

[3] أورده: د/عبد الحليم محمود: ذو النون المصري, بيروت, منشورات المكتبة العصرية, الطبعة الثانية 1980 ص:42

[4] إن الصابئة الذين يتحدث عنهم ماسينيون هنا ليسوا الصابئة التوحيديين الذي ذكرتهم الآية السابقة (الآية 62 من سورة البقرة) إنما هم سكان مدينة حران الوثنيون الذين انتحلوا اسم الصابئة لما خيرهم المأمون الخليفة العباسي بين الدخول في دين من الأديان التي ذكرها الله في القرآن و بين القتل فاختاروا اسم الصابئة لكون القرآن ذكرهم بوصفهم أصحاب ديانة توحيدية إلى جانب اليهود و النصارى، ويشير ابن النديم إلى أن الاسم الذي كانوا يحملونه قبل ذلك هو "الحرنانية" أو "الحرانية" نسبة إلى مدينتهم (..) أما الشهرستاني فيميز بين الصابئة الأولى الذين قالوا بغاذيمون وهرمس، وهما شيث وادريس عليهما السلام ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء و بين أصناف أخرى من الصابئة أصحاب الروحانيات أصحاب الهياكل (الحرنانية) .
نقلا عن محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ص 152-153
ينظر كذلك في عقيد خالد ويحيى أحمد: الصابئة المندائيون وعقائدهم بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، 2007 ص ص: من 19 إلى 30

[5] ماسينيون: أورده عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية، مرجع سابق ص: 169

أوحي إليه بنص لا يتغير عن طريق ملك شأن بقية الكتب المقدسة (التوراة والإنجيل والقرآن) بل أتى ليعلم الناس بإلهام (في مقابل الوحي) وهو التنزيل غير المباشر بواسطة ملك كيف ينظمون المدن والأمصار وينشؤون الصنائع"[1] حيث يقول (الدكتور عبد الرحمن بدوي) ونحن نلاحظ أولاً أن قوله بأن هرمس–إدريس لم يكن معدوداً عند العرب من الأنبياء ذوي الوحي المنزل يمكن أن يعترض عليه بما يورده المؤرخون والمفسرون من أن الله تعالى شرفه بالنبوة وانزل عليه ثلاثين صحيفة، ثم خصوصا بما يرد من أخبار خاصة بالسَّرَب وباللوح الذي من زبرجد أخضر وهو الذي فيه الصنعة الطبيعة ثم بالكتاب الذي فيه "سر الخليقة وعلم علل الأشياء" مما هو وارد في نصوصنا التي ننشرها هنا "أي في كتاب الإنسانية والوجودية) وهذه المسالة مهمة لأنها تبين لنا التغبير الذي طرأ على صورة هرمس في الحضارة العربية، ففكرة السَّرَب هي التي تدل على الرمز الأولي لروح الحضارة العربية إذ السَّرَب هو الكهف الذي وفقاً له تتصور عنده الروح المكان وهو بعينه السرداب الذي يخفى فيه الإمام عند الشيعة، واللوح هو بمثابة اللوح المحفوظ، وما إلى هذا

[1] ماسينيون أورده د/عبد الرحمن بدوي الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي :مرجع سابق ص:169

من أفكار دينية تنبع من صميم الروح العربية والسامية، والكتاب هو بمثابة الكتاب المقدس المستملى في أصله من اللوح المحفوظ"[1].

ثم أن الديانة الهرمسية هي ديانة الصابئة. والمسلمون تعاملوا معها بهذا المعنى خاصة، وأن القرآن اعتبرها ديانة توحيدية، مثلها مثل اليهودية والنصرانية، كما في قوله تعالى"إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الأخر وعمل صالحاً، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (سورة البقرة الآية 62)

وواضح أن القرآن هنا يتحدث عن الديانات الثلاث (اليهودية، النصرانية، و الصابئة) باعتبار ما كانت عليه من التوحيد الصحيح لا باعتبار ما اصبحت عليه بعد أن طالها التحريف. "فمما يرويه السرخسي عن استاذه الكندي أنه نظر الى كتاب يقر به هؤلاء القوم (الصابئة) وهو مقالات لهرمس[2]

---

[1] د/عبد الرحمن بدوي: المرجع نفسه ص 171

[2] هرمس المسمى عند العبرانيين اخنوخ وعند اليونانيين ارميس وعند العرب ادريس كما سماه الله تعالى في كتابه العزيز لكثرة دراسة كتاب الله و ذكره و هو اخنوخ ابن يزد ابن مهلائيل بن قينان بن انوش بن شيش بن ادم عليه السلام وهو المثلث بالنعمة: أي بالنبوة والحكمة والملك ولد بمصر قبل الطوفان الكبير الذي اغرق الدنيا وهو الطوفان الاول وكان بعده طوفان اغرق اهل مصر خاصة،وتتلمذ في بداية امره لقوثما ذيمون المصري، خرج هرمس عن مصر ودار الارض كلها وعاد الى مصر فرفعه الله تعالى الى السماء كما في قةله تعالى"ورفعناه مكانا عليا"و في تاريخ ابن الجوزي ورفع الى السماء وعو ابن ثلاثمئة وثمانين سنة، دعا الخلائق من سائر اهل الارض الى الباري تعالى باثنين وسبعين لغة دعا الى دين الله عز وجل والقول بالتوحيد وعباذة الخالق وتخليص النفوس من العذاب في الاخرة بالعمل الصالح في الدنيا"نقلا عن احمد علي مقامات العرفان "بيروت" الانتشار العربي الطبعة الاولى 2007 ص68 69

في التوحيد كنبها لابنه على غاية من التقانة في التوحيد لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها"[1]

وقد نسب بعضهم فتوى لأبي حنيفة تعتبر الصابئة طائفة من أهل الكتاب وأنه "لا باس بذبائحهم ومناكحة نسائهم وقال القرطبي في تفسيره واختلف في الصابئين فقال السري هم فرقة من أهل الكتاب وقال إسحاق بن راهويه: قال المنذر وقال إسحاق لا بأس بذبائح الصابئين، لأنهم من أهل الكتاب"[2] وقد شملهم القاضي أبو يوسف" أكبر مرجع فقهي معتمد في أيام الرشيد – وصاحب كتاب الخراج – بحكم الذمة والجزية مثلهم في ذلك مثل أهل الكتاب"[3]

و"ذكر إبن الجوزي في تفسيره: وفي الصابئين سبعة أقوال، أحدهم: أنهم صنف من النصارى ألين قولا منهم، وهم السائحون المحلقة أوساط رؤوسهم، روى ذلك ابن عباس. والثاني: أنهم قوم من النصارى والمجوس ليس لهم دين: قاله مجاهد والثالث: أنهم قوم من اليهود والنصارى، قاله سعيد بن جبير والرابع: هم مجوس، قاله الحسن والحكم، والخامس: فرقة من أهل الكتاب يقرؤون الزبور، قاله أبو العالية والسادس: قوم يصلون إلى القبلة

---

[1] د/ عبد الرحمن بدوي المرجع السابق ص 170

[2] ينظر في الصابئة المندائيون وعقائدهم مرجع سابق ص23

[3] جورج طرابشي العقل المستل في الاسلام مرجع سابق ص 121

ويعبدون الملائكة ويقرؤون الزبور، قاله قتادة والسابع: قوم يقولون لا اله إلا الله فقط، ليس لهم عمل ولا كتاب، قاله ابن زيد"[1]

وقال الحافظ ابن كثير في تفسير الآية 62 من سورة البقرة "الصابئون هم قوم عبدوا الملائكة أو بقايا ديانة قديمة يؤمنون بالله وليست لهم شريعة تنظم حياتهم[2]

واضح من هذه الأقوال التي هي أقوال صحابة, وتابعين وتابعي التابعين، من علماء مفسرين، أن الصابئة ديانة ذات أصول توحيدية كتابية.

وواضح كذلك أن أصحاب هذه الأقوال، إنما كانوا يتحدثون عن الصابئة, لا بلغة التحديد العيني الماهوي, بل بلغة التقريب القائم على المشابهة والقياس, قياس الصابئة ومشابهتهم إما بالنصارى أو باليهود أو بالمجوس (تشبيه مجهول بمعلوم أو قياس غائب على شاهد) أو بتعريف الجزء بالكل, باستعمال حرف "من" التبعيضية (صنف من النصارى, قوم من النصارى والمجوس, فرقة من أهل الكتاب...الخ).

إن هذا, إنما يدل على أن الصابئة كانت في حكم المجهول بالنسبة للمجتمع العربي قبل الإسلام وبعده, وإنما بدأ الإهتمام بها فقط بعد أن ذكرها

---

[1] اورده عقيد خالد ود/ يحى احمد: الصابئة المتدائيون وعقائدهم ص23

[2] ابن كثير : تفسير القرآن الكريم المجلد الأول بيروت دار مكتبة الهلال الطبعة الأولى 1990 ص ص 154-152

الله في القرآن باعتبارها ديانة توحيدية, لما يترتب عن هذا الإعتبار من حقوق وتشريعات, ويدل كذلك على أنهم ما كانوا يستشعرون خطرا منها على عقيدتهم الإسلامية, المتينة خاصة، وقد كانت هذه الديانة (الصابئة) – آنذاك – فاقدة لكل عناصر القوة والتأثير في الزمان والمكان – مادياً ومعنوياً – وفاقدة للفاعلية الثقافية المؤطّرة دينياً, خاصة تجاه عقيدة إسلامية كانت هي القوة وهي الزمان وهي المكان.

فمن أين لهذه الصابئة/الهرمسية الحرانية تلك القوة التأثيرية التي أسبغها عليها الجابري؟ فقال عنها أنها إحتلت مواقع أساسية في الثقافة العربية الإسلامية – ليس هذا فحسب – بل "إننا سنجد الهرمسية تشكل الطبقة العليا في المركب الجيولوجي الذي جثم على الساحة الفكرية الدينية والفلسفية والعلمية فهيمنت على سائر الطبقات فطبعتها بطابعها, مشكلة بذلك التيار الفكري الفلسفي والديني السائد والجارف(...) يتعلق الأمر إذن بالقسم الأعظم من الموروث الثقافي الذي ورثته الحضارة العربية الإسلامية من العصر الإغريقي-الروماني الذي يعرف بالعصر الهيللينستي الموروث الذي إحتل داخلها مواقع أساسية كان لها دور كبير وكبير جدّاً في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية في ديناميتها الداخلية وصراعاتها الفكرية والإيديولوجية."[1]

---

[1] محمد عابد الجابري: دراسات فلسفية (ندوة) مرجع سابق ص: 103

والواقع أن هذا التضخيم والتهويل للقوة التأثيرية للهرمسية، لا يتناسب مع التعداد البشري للصابئة الهرمسيين في ذلك الوقت، إذ منذ الحادثة التي وقعت لهم مع الخليفة المأمون، "شرع الصابئة الحرانيون بالانقراض, حتى إذا اكتمل القرن، ما عاد تعدادهم في جميع الأرض يجاوز الأربعين، كما يذكر إبن حزم في كتابه –الفصل في الملل والأهواء والنحل– الذي صنفه في حوالي القرن الأول من القرن الخامس الهجري"[1].

ولا يبدو أن إبن حزم كان مبالغا في قلة تعدادهم إذا أخذنا بما قاله عباس محمود العقاد، في النصف الأول من القرن العشرين حول تعدادهم، في كتابه: إبراهيم أبو الأنبياء، حين يقول: "تدين بعقائد الصابئة ملة يبلغ عدد أبنائها ستة آلاف بين رجل وامرأة وطفل، ولا يجاوز بها المبالغ في عددها عشرة آلاف"[2].

غير أن العقاد، وإن أقر بأهمية الصابئة، و"شأنها في الدراسات الدينية" لاستقلالها بلغة مقدسة خاصة، ولها كتابة "أبجدية خاصة"[3]، إلا أنه يتحدث عنها بوصفها ديانة وعقيدة متأثرة بديانات وعقائد أخرى، لا بوصفها مؤثرة فيها. "فأحكامها الدينية في معيشتها لا تشبه في جملتها دينا واحدا ولكنها تشبه في

[1] أورده: جورج طرابيشي: العقل المستقيل في الإسلام. بيروت، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2004، ص: 123

[2] عباس محمود العقاد: إبراهيم أبو الأنبياء : بيروت دار الكتاب العربي 1967 ص: 139

[3] المرجع نفسه ص: 139

بعض أجزائها كل دين"[1]. أما عقيدتها "ففيها ولاشك عقائد سابقة لجميع الأديان الكتابية وعقائد سابقة لدين الخليل، بل فيها على رأي بعض الباحثين بقية من الديانتين المختلفتين في عصر الخليل، لأن الصابئة يدينون بمذاهب مختلفة يرد بعضها على بعض، ولا سيما مذاهب الكواكب والأصنام، مما توارثت الأخبار بالإختلاف عليه بين قوم إبراهيم ومن حاربوهم واضطروهم إلى الهجرة من بلادهم ويشتركون (أي الصابئة) مع أصحاب الأديان في شعائر كثيرة ولا يعرف دين من الأديان تخلو الصابئة من مشابهة له في إحدى الشعائر، فهم يشبهون البراهمة والمجوس والأورفيين وأصحاب النحل السرية كما يشبهون اليهود والنصارى والمسلمين أو كما يشبهون الفلاسفة وأصحاب المذاهب العقلية في تفسير الوجود والموجودات، وهم يشبهون الجميع ويخالفون الجميع. وتعليل المخالفة أنهم تشبثو بأصل قديم لا يفارقونه، أما تعليل المشابهة فليس بالعسير، فإن مقام الصابئة عند خليج فارس يجعلهم في طريق كل ملة يتردد أبناؤها على ذلك الإقليم أو يقيمون فيه (...) فليس بالعجيب إن تعلق بعقيدة الصابئة الأقدمين مسحة من كل ملة على طول الزمن وتتابع العهود .فمن مشابهتهم للبراهمة، أنهم يتحرجون من ملامسة غيرهم ويتطهرون إذا لمسوا غريبا في حالة من حالات العبادة.ومن مشابهتهم لأصحاب العقائد الاورفية أو

[1] المرجع نفسه ص: 139

السرية، أنهم يكتمون كتبهم أشد الكتمان ولا يباشرون شعائرهم مع الغرباء و يتقاسمون الخبز المقدس علامة على الأخوة الروحية و يعتقدون أن الكون، كونان، وأن الخلق، خلقان.فالكون الظاهر هو غير الكون الباطن ولكل مخلوق في العلانية صورة محجوبة في عالم الغيب من آدم وبنوه، منهم أهل ظاهر، وأهل باطن، لا يراهم من يعيشون في العلانية.ومن مشابهتهم للمجوس، أنهم يتوجهون إلى قطب الشمال وإلى الكواكب عامة، ولكنهم لا يعبدونها,بل يحسبونها من مظاهر الروحانية التي لا تبرز للعيان.ومن مشابهتهم للمسيحيين، أنهم يدينون بالعماد ويبجلون يوحنا المعمدان أو يحيى المغتسل.ومن مشابهتهم للمسلمين، أنهم يقيمون الصلاة مرات في اليوم ويقولون أنها فرضت عليهم سبعا ثم استقطها يوحنا عنهم وأدخل بعضهم في بعض واكتفى منهم بثلاث,ولكنهم لا يسجدون في صلاتهم بل يكتفون بالقيام والركوع، وهم يتوضآون قبل الصلاة ويغتسلون من الجنابة ويعرفون نواقض الوضوء ولكنهم يغالون فيها.وعندهم ذبائح كذبائح اليهود، ويوم في ختام السنة كيوم اليهود، ولكنهم يحرمون الختان ولا يبنون لهم هيكلا قائما,بل يبنون الهيكل من القصب كما تبنى الخيام موقوتا عند الحاجة إليه في الأعياد,فكأنها بقية أو أصل لعيد الضلال وللهيكل المنقول"[1].

[1] عباس محمود العقاد: إبراهيم أبو الأنبياء: مرجع سابق ص ص: 139-142

لقد تعمدنا نقل هذا النص كاملا –رغم طوله– لما له من أهمية في تعزيز وجهة نظرنا، في ما نحن بصدد نقده، من أطروحات الجابري التي أصلت التصوف على الهرمسية,بتضخيم وتهويل قوتها التأثيرية الجاذبة في لحظة تاريخية,كان العالم كله يعيش الزمن الثقافي العربي الإسلامي المؤطّر بدين قوي متين،–عقيدة وشريعة– وبقوة عسكرية، حققت توسعا جغرافيا قاريا، أو لنقل: أن العالم آنذاك كان يعيش فعلا عولمة الزمن الثقافي العربي الإسلامي بامتياز.

فمن أين لعقيدة، – حتى وإن كان أصلها توحيدي لكنها أصبحت خليطا من عقائد شتى لا تملك أية قوة تأثيرية – أن تؤثر في ذلك الزمن، وأن تحتل مواقع فيه بالصورة التهويلية التضخيمية التي يظهرها بها الجابري.

صحيح أن لهذه العقيدة "شأن في دراسة الأديان" كما يقول العقاد "وبخاصة عقيدة الخليل، فهي مهمة من وجهة المكان، لأنها قديمة العلاقة بكل مكان تعلقت به سيرته عليه السلام، من جنوب الفرات إلى شماله إلى بلاد السريان إلى بلاد النبطية من شمال الحجاز، وهي مهمة من وجهة زمانها، لأن لغتها المقدسة تشير إلى زمان متوسط بين اللغات القديمة المهجورة واللغة السريانية الحديثة، وهي مهمة من جهة موضوعها، لأنها ترينا ملتقى التوحيد القديم والوثنية القديمة، وفيها بقايا الإصطدام بين العقيدتين (...) فان بقايا

التنازع بين المعتقدات ظاهرة في العقائد الصابئة يكاد بعضها أن يكون ردا على البعض الآخر، فلا وثنية ولا إيمان بالكواكب من جهة، ولا خلاص في الوقت نفسه من الوثنية والإيمان بالكواكب على صورة من الصور (...) ومن هنا كانت نحلة الصابئة مهمة في دراسة الأديان على العموم ودراسة دين إبراهيم على الخصوص، وكان لها في ذلك شأن لا يناسب عددها القليل وعزلتها التي فرضتها على نفسها، وفرضتها عليها أحداث الأيام"[1].

إن هذا المعطى التاريخي الذي يدل على ضعف تأثير واضح لا يتناسب مع التضخيم التاثيري للصابئة الهرمسية ولا مع الحكم الإطلاقي الوثوقي الذي حكم به الجابري على التصوف بـــ"التهرمس" المطلق، بقوله: "لقد تعمق التصوف (الاسلامي) (القوسين من وضع الجابري) في بحر الهرمسية فأمسى هرمسيا تماما"[2]

فما هي ملامح هذا التهرمس التام؟

3-ملامح تهرمس التصوف الإسلامي:

يأخذ الجابري كتاب: فيستوجيير: وحي هرمس المثلث العظمة « La Revelation D'Hermes Trismegiste » دليلا ومعينا معرفيا

[1] المرجع السابق ص ص: 144-148

[2] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي : مصدر سابق ص:211

للعقيدة الهرمسية وفلسفتها، وإسقاط مفاهيمها ومصطلحاتها على مفاهيم التصوف الإسلامي ومصطلحاته، وأحوال رجاله.

منها مثلا: -مفهوم النفس- التصوف بالانتشار -التصوف بالانكفاء -الجمع "توحيد الخواص الذي قال به الجنيد", ووحدة الوجود عند ابن عربي "الذي استعاد وبعمق الأطروحات الهرمسية كاملة"[1]. وحسب الجابري فان الهرمسية قد غزت حتى الأوساط السنية في الإسلام، على الرغم من محاربتها لكل التيارات الغنوصية الباطنية لم تنج هي الاخرى من غزو الهرمسية الكاسح"[2]. وأبو حامد الغزالي "الذي جند قلمه ضد الباطنية والفلاسفة قد تبنى بصورة شاملة كل الأطروحات الهرمسية في تصوفه السني" (نلاحظ هنا أداة العموم والتعميم "كل") (...) وبكيفية إجمالية يمكن القول أن الجانب النظري في أدبيات التصوف عند الغزالي مستمد من الأدبيات الهرمسية,مثله في ذلك مثل جميع أدبيات الاتجاهات الباطنية في الاسلام"[3]. ورواد التصوف النظري الأوائل"[4] (ذو النون المصري -الجنيد-حبيب العجمي إبراهيم بن ادهم-وابو يزيد البسطامي-ومعروف الكرخي وغيرهم !

[1] محمد عابد الجابري: دراسات فلسفية (ندوة): مرجع سابق ص: 116
[2] المرجع نفسه: ص119
[3] المرجع نفسه: ص119
[4] المرجع نفسه: ص119

"أضف إلى ذلك كله حكمة الاشراق للسهروردي الحلبي الذي ينتسب فيها من جملة من ينتسب إليهم إلى هرمس/ النبي إدريس، واناغاديمون /'النبي شيث'[1] ومن المفاهيم : المشاهدة، و الحقيقة في مقابل الشريعة، أو الباطن في مقابل الظاهر،و الاتحاد و الحلول و الفناء،و رؤيا هرمس، وأحوال ومقامات الصوفية.

"وعالم الذر عند المتصوفة الإسلاميين يجد مصدره في فكرة القوى التي تحمل في النصوص الهرمسية معاني تجعل منها نوعا من المثل الافلاطونية ذات الطبيعة الإلهية"[2]

و الصوفية في المبدأ و المعاد " تستنسخ بصورة مباشرة مضمون نفس القصة كما رواها هرمس في رؤياه المذكورة.و الجبر كما تقول به الهرمسية هو نفسه عند الصوفية... " الخ.

فلنحاول – إذن – تحديد بعض هذه المفاهيم والمصطلحات معياريا ،لنرى مدى مطابقتها لما حاول الجابري إسقاطها عليه (المصطلح الهرمسي).

[1] محمد عابد الجابري المرجع نفسه ص 119
[2] محمد عابد الجابري بنية العقل العربي مصدر سابق ص 269

مفهوم النفس عند الصوفية: "النفس في اصطلاح القوم ما كان معلولا من أوصاف العبد كذميم الأفعال وسفاسف الأخلاق وذلك مثل: الكبر والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال ونحو ذلك"[1]

وقسموها إلى ثلاثة أقسام : النفس الأمارة،و النفس اللوامة،والنفس المطمئنة .

"فالنفس الأمارة: هي التي تأمر بعمل السيئات,بحيث ترى أن الصواب في فعلها دون تركها.

والنفس اللوامة: هي التي إذا اقترفت خطيئة أو ظلما عرفت أن الصواب في ترك ذلك,فهي تلوم نفسها عليه، لكن تجد من نفسها منازعة عن الإقلاع.

أما النفس المطمئنة: فهي التي صارت مطمئنة على المداومة على الطاعات، بحيث لا تجد ميلا إلى تركها، ولا طلبا لشيء من المعاصي,وهي التي يشار إليها بقوله تعالى "يا أيتها النفس المطمئنة" (الفجر: الاية27)[2]

أما مفهوم النفس عند الهرمسية كما يعرضها الجابري فهي:

"إن النفس جزء من الإله وهي من أصل إلهي,وأنها بنت الله حسب التعبير الحرفي لبعض النصوص,وإنها عبارة عن مزيج يدخل في تركيبه شيء من الله نفسه,وتؤكد نصوص هرمسية أخرى، أن الله لم يخلق من الإنسان إلا ذلك

[1] عبد الرزاق القاشناني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام مصدر سابق ص 447
[2] المصدر السابق ص 448

الجزء الذي هو من طبيعة إلهية، أي النفس، والذي يحمل في ذاته صورة الله في الإنسان.

والنفوس البشرية كائنات إلهية كانت تعيش في الأصل في العالم السماوي الالهي,ثم ارتكبت ذنبا فكان عقابها هو هبوطها إلى الأبدان سجنها.وأما خلاصها,فهو تطهيرها، وتطهيرها هو,التخلص من المادة والإندماج من جديد في العالم الإلهي" ثم يقرر الجابري مسقطا هذا التوصيف على التصوف الإسلامي فيقول" إنه التصوف الهرمسي الذي نقرأ ملامحه واضحة في التصوف الإسلامي" [1]!!

– ليس هذا فحسب – بل إن الجابري يماثل تماما ويسقط هذا المفهوم النظري الهرمسي للنفس على "نظرية" الجنيد (إن كانت للجنيد نظرية) في النفس، يقول الجابري "...وأكثر من ذلك نجد عند الجنيد صدى واضحا لنظرية نومنيوس حول النفس أعني كونها كانت في الأصل جزءا من الإله، وفي هذا الإطار، يرى الجنيد أن النفوس البشرية كانت موجودة قبل أن تتصل بالأبدان، وذلك في "عالم الذر" (العالم الإلهي) وكانت في وجودها هذا، على اتصال

---

[1] محمد عابد الجابري: دراسات فلسفية (ندوة) مرجع سابق: 108 وينظر كذلك: " تكوين العقل العربي: ص178.

مباشر بالله، ويربط الجنيد هذا الرأي بآية "الميثاق" إذ خاطب الله بني آدم "ألست بربكم؟" "قالوا بلى"[1].

إن الجابري في هذه المسالة لم يرجع إلى المصدر وإنما أخذ "النص" من مقال لعلي حرب في مجلة الفكر العربي، لذلك فقد كان غير دقيق.

أولا. إن النص في مصدره الأصلي "كتاب الميثاق للجنيد" ،لم يتحدث في هذا الشأن عن "النفس" وإنما تحدث عن "الروح" وفرق كبير بين النفس والروح عند الصوفية.

ثانيا. إن النص لم يقل أبدا "أن النفس كانت في الأصل جزءا من الإله،" فهذا غير صحيح، فالجنيد يقول في "كتاب الميثاق": أولئك الذين أوجدهم (وليسوا جزءا من الإله) لديه في كون الأزل عنده حين دعاهم فأجابوا سريعا، كرما منه عليهم وتفضلا ،أجاب به عنهم حين أوجدهم، فهم الدعوة منه، وعرّفهم نفسه (وهذا يقتضي الغيرية و الاثنينية بخلاف ما ينسبه الجابري إلى الجنيد) حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه، نقلهم بإرادته، ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقا (والخلق غير الخالق) فأودعهم صلب آدم عليه السلام فقال جل وعز وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى" الأعراف الآية 172 فقد أخبر جل ذكره أنه خاطبهم

---

[1] محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي ص 208

وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم (...) فقد كان واجدا محيطا شاهدا عليهم"[1]

.

ثم إن ما قاله الجنيد لم يكن "نظرية في النفس" بل هو قول كل العلماء المسلمين والمفسرين,ونص الآية ناطق بذلك، بواضع النطق,فهو تفسير وليس تأويلا.

التصوف بالانتشار والتصوف بالانكفاء : mystique par extraversion et mystique par introversion .

لقد أخذ الجابري هذين المفهومين من "فوستيجيبر" الذي ميز بين هذين النوعين من التصوف (التصوف بالانتشار والتصوف بالانكفاء).

"...وبينما يظل الاتصال بالإله المتعالي (الصوفية الإسلاميون لا يقولون بالهين: إله متعالي وإله صانع) هو الهدف في هذين النوعين من التصوف,فإن الطريق إلى هذا الإتصال في أحدهما يختلف عن الطريق الآخر، ولكن دون أن يتناقض معه.فالتصوف الذي من النوع الأول: يخرج الإنسان من ذاته ليتحد بالله , (...) فالإنسان هنا يذوب في الله.

أما في النوع الثاني فالله نفسه هو الذي يغزو النفس الإنسانية فيحل فيها"

---

[1] الجبنيد "كتاب الميثاق" الأعمال الكاملة (تاج العارفين) دراسة وجمع وتحقيق د/ سعاد الحكيم: مرجع سابق, ص ص 229-231.

ويتمحل الجابري النص بمماثلة النوع الأول بقوله "وهوما يذكرنا بطريق متصوفة: الإسلام القائلين بالاتحاد والفناء (جعل الإتحاد مرادفا للفناء) ووحدة الشهود,أما النوع الثاني من التصوف الهرمسي الذي يقوم على "الإنكفاء" فهو يذكرنا بتصوف الحلاج وغيره من القائلين بالحلول، وهذا النوع ينطلق من الوعي بحقيقة النفس، "النفس بوصفها جزءا من الله وإذا لم يكن الإنسان على وعي تام بهذا الأصل الإلهي للنفس,وذا لم يتصرف بالتالي على أساس أن الله موجود فيه فإن الشيطان يستاثر به ويسكنه ويحل فيه محل الله "[1] .

إن المماثلة التي أقامها الجابري هنا غير صحيحة وليست من التصوف الإسلامي في شيء.فالتصوف الإسلامي لا يقول "أن الإنسان يذوب في الله" هذا أولا.

وثانيا: إن الجابري يرادف **الاتحاد والفناء**، وهذا الترادف غير صحيح، حيث أن **الاتحاد:** في المصطلح الصوفي : بتعريف ابن عربي هو: "تصيير ذاتين واحدة ولا يكون إلا في العدد وهو محال"[2] . و بالمعنى نفسه يعرفه القاشاني بقوله"تصيير الذاتين ذاتا واحدة وذلك محال"[3]

أما الفناء: فيعرفه ابن عربي بقوله "رؤية العبد لفعله لقيام الله على ذلك"[4] .

---

[1] محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي : ص ص 178-180

[2] محي الدين ابن عربي: اصطلاحات الصوفية: مصدر سابق ص19

[3] عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام مصدر سابق ص43

[4] محي الدين ابن عربي:اصطلاحات الصوفية ص 9

أما الهجويري فقد قال عن الفناء والبقاء ما يلي "إعلم أن الفناء والبقاء على لسان العلم بمعنى، وعلى لسان الحال بمعنى آخر.و بعد أن يعرض معناهما على لسان العلم يعود ليعرفهما بلسان الحال(حال التصوف) فيقول:"أما بقاء الحال وفناؤه فهو أنه حين يفنى الجهل فلا محالة أن يبقى العلم وحين تفنى المعصية تبقى الطاعة وعندما يحصل للعبد العلم والطاعة فإن الغفلة أيظا تفنى ببقاء الذكر(...) ويكون هذا إسقاطا للأوصاف المذمومة بقيام الأوصاف المحمودة(...) وقد أخطات جماعة في هذا المعنى وهم يظنون إن الفناء بمعنى فقد الذات وانعدام الشخص وأن البقاء هو أن يلحق بقاء الحق بالعبد، وهذان كلاهما محال(...) ويعتقد كثير من جهلة هذه الطائفة بفناء الكلية،وهذه مكابرة واضحة لأنه لا يجوز أبدا فناء الأجزاء الطينية وانقطاعها،ونقول لهؤلاء المخطئين والجهلة:ماذا تريدون بهذا الفناء؟ فإذا قالوا:فناء العين فانه محال وإذا قالوا،فناء الوصف فانه يجوز فناء صفة ببقاء صفة أخرى(...) ومن المحال أن يقوم شخص بصفة آخر"[1]

ويشير ابو نصر السراج في "اللمع" إلى هؤلاء "المخطئين"في فهم "الفناء فيقول "أما القوم الذين غلطوا في فناء البشرية، سمعوا كلام المتحققين في الفناء,فظنوا أنه فناء البشرية,فوقعوا في الوسوسة,فمنهم من ترك الطعام

[1] الهجويري:كشف المحجوب (الجزء الثاني) مصدر سابق ص ص 480-487

والشراب,وتوهم أن البشرية هي القالب. والجثة إذا ضعفت زالت بشريتها فيجوز أن يكون موضوفا بصفات إلهية, ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة,إن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية, لأن البشرية لا تزول عن البشر كما أن لون السواد لا يزول عن الأسود ولا لون البياض عن الأبيض وأخلاق البشرية تغير وتبدل بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق. وصفات البشرية ليست هي عين البشرية,والذي أشار الى الفناء أراد به، فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد لقيام الحق للعبد بذلك,وكذلك فناء الجهل بالعلم، وفناء الغفلة بالذكر (...) والذي يتوهم أنه ذهاب النفس وذهاب البشرية فقد غلط وجهل عن وصف البشرية"[1].

فأين هذا مما قالته الهرمسية في الاتحاد والفناء وتبناه الجابري ؟!

أما الحلول: "تصوف الحلاج" الذي جعله الجابري معادلا للتصوف الهرمسي القائم على "الانكفاء" والذي يقول ب"حلول الله في الإنسان"

فإن هذا القول مما يصدق عليه فعلا، ما أسميناه بظاهرة "التراكم القيمي المفارق" .وهي تلك الأحكام القيمية المفارقة لمنطوق النص ولممكناته التأويلية، وتعتمد هكذا وبتوالي إعتمادها تأخذ "شرعية" الخطأ الشائع.والقول:ب"الحلول" في تصوف الحلاج هو من هذا "التراكم القيمي المفارق" .فالحلاج يقول بنص

[1] ابو نصر السراج الطوسي: اللمع: مصدر سابق: ص ص: 378-379

صحيح وواضح وصريح، ما ينفي عنه تهمة الحلول التي ألصقت به ظلما، وجورا ما يلي "وقال أحمد بن فاتك قال الحلاج: من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية، فقد كفر. فان الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم, فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء, وكيف يتصور الشبه بين القديم والمحدث، ومن زعم أن البارئ في مكان أو على مكان أو متصل بمكان أو يتصور على الضمير,أو يتخايل في الأوهام أو يدخل تحت الصفة و النعت، فقد أشرك"[1] .وقال أيضا "صفات البشرية لسان الحجة على ثبوت صفات الصمدية, وصفات الصمدية لسان الإشارة إلى فناء صفات البشرية,وهما طريقان إلى معرفة الأصل الذي هو قوام التوحيد"[2].

"ويروى عن مسعود بن الحارث الواسطي أنه قال: سمعت الحسين بن منصور الحلاج يقول لإبراهيم بن فاتك وأنا أسمع وكنت متروعا: يا إبراهيم، إن الله تعالى لا تحيط به القلوب ولا تدركه الأبصار,ولا تمسكه الأماكن,ولا تحويه الجهات ولا يتصور في الأوهام,ولا يتخايل للفكر,ولا يدخل تحت كيف ولا ينعت بالشرح والوصف,ولا تتحرك ولا تسكن ولا تتنفس إلا وهو معك,فانظر كيف تعيش,وهذا لسان العوام. وأما لسان الخواص, فلا نطق له

---

[1] حسين بن منصور الحلاج: كتاب أخبار الحلاج: مصدر سابق 48

[2] المصدر نفسه: ص:50

,والحق حق، والعبد باطل، واذا اجتمع الحق والباطل فيضرب الحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون"[1].

"وعن الحسين بن حمدان قال: دخلت على الحلاج يوما فقلت له: أريد أن أطلب الله, فأين أطلبه: فأحمرت وجنتاه وقال: الحق، تعالى عن الأين والمكان, وتفرد عن الوقت والزمان, وتنزه عن القلب والجنان واحتجب عن الكشف والبيان وتقدس عن إدراك العيون وعما تحيط به أوهام الظنون، تفرد عن الخلق بالقدم، كما تفردوا عنه بالحدث، فمن كان هذا صفته فكيف يطلب السبيل إليه، ثم بكى، وقال:

فقلت أخلائي هي الشمس ضوءها

قريب ولكن في تناولها بعد[2].

فأين القول بالحلول –إذن– في ما نقلنا عن الحلاج؟

إن نصوص الحلاج ناطقة –فعلا– بالمباينة والمخالفة، كما اعتقدها السلف، وكما حددها ابن خلدون بقوله: "أما المباينة فهي المغايرة والمخالفة، فيقال: البارئ مباين لمخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته، ويقابله

[1] المصدر نفسه: ص ص: 56-57
[2] الحلاج. المصدر السابق ص79-80

الإتحاد والإمتزاج والإختلاط، وهذه المباينة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفين الأقدمين كأهل الرسالة (يعني الرسالة القشيرية) ومن نحى منحاهم"[1].

وأما الحلول، فقد حدده إبن خلدون بأنه، هو"الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام، وهو أغرب لأنه حلول قديمٍ في محدث أو إتحاده به. وهو أيضا عين ما تقوله الإمامية من الشيعة في الأئمة"[2].

إما مقولة الحلاج المشهورة "أنا الحق" والتي استدلوا بها على حلوليته. فهي شطحة من الشطحات التي تقع من مغلوب حال السكر والوجد. وقد أعذر البعض صاحبها، ومن هذا البعض، إبن خلدون حيث قال: "وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات، ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور، فمن عُلم فضله واقتداؤه، حُمل على القصد الجميل، من هذا وأمثاله، وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها"[3].

---

[1] عبد الرحمن ابن خلدون المقدمة بيروت دار الفكر 2007 ص 494
[2] المصدر نفسه ص 494
[3] المصدر نفسه ص 500

الجمع:

يرى الجابري في ما ينقل عن فستوجيير، إن للطريق إلى تحقيق الحلول وفق النظرية الهرمسية وجعل النفس منزلا لله وليس للشيطان منهجين: "منهج غير مباشر يتطلب وقتا وقوامه إعتزال الناس والعيش في خلوة تامة. ومنهج مباشر وهو "الجمع Rassemblement (ويفتح الجابري قوسا للتعليق فيقول: نفس المصطلح "الجمع" نجده عند المتصوفة في الإسلام) والمقصود به تحقيق الوحدة داخل الذات، ومن ثمة تحقيق وحدتها مع الله، ويكون ذلك بالإمساك عن الكلام والتوقف عن كل نشاط جسماني، وتجاهل كل إحساس, إلى أن يتحقق للإنسان "ميلاد جديد" ويتم داخله الزواج بين النفس والله"[1].

وهذا "الجمع" الهرمسي، ليس من جنس ولا من طبيعة الجمع الذي يقول به الصوفية المسلمون, فقد رأينا كيف أنهم لا يقولون بالإتحاد ولا يسعون لتحقيق الوحدة مع الله، لأن ذلك محال، لأنه "تصيير الذات ذاتين" أما القول ب "الزواج بين النفس والله" فهذا مما يستشنع سماعه، فما بالك القول به, أما ما يتحقق به "الجمع" الهرمسي وهو "التوقف عن كل نشاط جسماني وتجاهل كل إحساس والإمساك عن الكلام". فهذا نقيض ما يتحقق به الجمع عند الصوفية المسلمين، فقد قال الهجويري بعد كلام طويل في التفرقة والجمع، ما يلي:

---

[1] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي : ص 180

"مراد جمهور محققي المتصوفة "نضر الله وجوههم" في مجاري عباراتهم ورموزهم بلفظ التفرقة: المكاسب وبلفظ الجمع: المواهب، أي المجاهدة والمشاهدة. فما يحصل عليه العبد في هذا الطريق عن طريق المجاهدة يكون كله تفرقة. وما يكون محض عناية الحق تعالى وهدايته فهو جمع, وفيه عز العبد، لأن وجود أفعاله وإمكان مجاهداته يتخلصان من آفة الفعل بجمال الحق, ويجد أفعاله مستغرقة في أفضال الحق ومجاهداته منفية في حق الهداية, ويكون قيامه كله بالحق, والحق تعالى محول أوصافه، وكل فعله إضافة إلى الحق، ليتحرر من نسبة كسب نفسه[1].

وقال أبو بكر الكلاباذي في "التعرف لمذهب أهل التصوف": "سئُل بعض الكبار عن الجمع ما هو؟ فقال: جمع الأسرار بما ليس منه بد وقهرها فيه إذ لا شبه له ولا ضد. وقال غيره: جمعهم به حين وصلهم بالقصور عنه, وفرقهم عنه حين طلبوه بما منهم, فسنح التشتيت لارتياده بالأسباب، وحصل الجمع حين شاهدوه في كل باب. فالتفرقة التي عبر عنها، هي التي قبل الجمع، معناه: أن التقرب إليه بالأعمال تفرقة, وإذا شاهدوه مقرّبا لهم فهو الجمع"[2].

وفي الرسالة القشيرية يقول القشيري: "لفظ الجمع والتفرقة يجري في كلامهم كثيرا, وكان الأستاذ أبو علي الدقاق يقول:

---

[1] الهجويري: كشف المحجوب: الجزء الثاني: مصدر سابق: ص ص 494-495

[2] أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف: مصدر سابق: ص 87

الفرق: ما نسب إليك

والجمع: ما سلب عنك

ومعناه: أن ما يكون كسبا للعبد، من إقامة العبودية, وما يليق بأحوال البشرية, فهو: فرق، وما يكون من قِبل الحق من إبداء معان, وإسداء لطف وإحسان فهو: جمع (...) ولا بد للعبد من الجمع والفرق. فإن من لا تفرقة له (التفرقة بين العبد والمعبود) لا عبودية له، ومن لا جمع له، لا معرفة له، فقوله: "إياك نعبد" إشارة إلى الفرق، وقوله: "إياك تستعين" إشارة إلى الجمع"[1].

توحيد الخواص: الذي قال به الجنيد:

بعد أن يكمل الجابري الحديث عن الأصل الهرمسي للإسماعيلية ينتقل إلى الحديث عن التصوف الإسلامي للغرض نفسه، وهو إثبات أصله الهرمسي، فيبدأ بالقول: "إلى جانب هذا التوظيف العام المنظومي للفلسفة الدينية الهرمسية من طرف الفلاسفة الإسماعيليين، هناك توظيف من نفس المستوى للتصوف الهرمسي من طرف المتصوفة في الإسلام (...) وسيكون علينا الآن إبراز التشابه بل التطابق (نلاحظ كلمة التطابق) بين التصوف الهرمسي بنوعيه (التصوف بالإنتشار والتصوف بالإنكفاء) والخلفية النظرية لـــ "تنظيرات"

[1] عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية: مصدر سابق: ص ص: 126-127

المتصوفة الإسلاميين القائلين منهم بــ "الإتحاد" و"الفناء" والمدّعين منهم "الحلول"[1]. (وقد أبرزنا تهافت هذا الإدعاء).

وعلى الرغم من إقرار الجابري "أن الجنيد يعتبر الموطد، بل المؤسس الفعلي لــ "التصوف السني" بعد أستاذه في الطريقة الحارث المحاسبي، وإقراره كذلك، أن الجنيد "حرص بنفسه على الفصل بين تصوفه السني وتصوف الآخرين "الملاحدة" "الزنادقة" ومع ذلك فالجابري يصر على "أن آراء الجنيد في التوحيد والنفس وطبيعتها ومصدرها ومصيرها آراء هرمسية تماما"[2]. (وقد أثبتنا خطأ هذا الطرح).

أما في التوحيد فيستدل الجابري بنص اورده أبو العلا عفيفي في كتابه"التصوف الثورة الروحية في الإسلام".والنص هو في "التوحيد" وقد ورد كاملا في"الأعمال الكاملة" للجنيد الذي حققته الدكتورة سعاد الحكيم.[3] ويستهله الجنيد كالتالي:

---
[1] محمد الجابري : تكوين العقل العربي ص 207
[2] المصدر نفسه ص 207
[3] سبقت الاشارة اليه

"إعلم أن التوحيد في الخلق على أربعة أوجه: فوجه منها توحيد العوام، ووجه منها توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر،ووجهان منها، توحيد الخواص من أهل المعرفة"[1].

غير أن الجابري إجتزأ النص وانتقى منه الوجه، الرابع-الثاني، من توحيد الخواص،فاستدل به على "هرمسية" توحيد الجنيد لكنه نقل منه ما يوهم بذلك فقط، مشددا بالتسويد على قول الجنيد: "والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد إلى أوله أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون"[2] وتجاهل تماما الآية القرآنية التي استدل بها الجنيد على هذا القول والذي أراده الجابري أن يكون موهما، فقصّه على طريقة، "ويل للمصلين" كما تجاهل تكلمة النص -بعد الآية- لأنه تأصيل قرآني واضح للقول. يواصل الجنيد مستدلا "....والدليل في ذلك قول الله عز وجل "واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى 'الاعراف 172. فمن كان قبل أن يكون وهل أجابت إلا الأرواح الطاهرة العذبة المقدسة بإقامة القدرة النافذة والمشيئة التامة، الآن كان إذ كان قبل أن يكون وهذا غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهاب هو"[3].

---

1 تاج العارفين: الجنيد البغدادي الاعمال الكاملة مصدر سابق ص 260

2 ينظر في محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي ص 270

3 تاج العارفين: الجنيد البغدادي الاعمال الكاملة ص 261

ويواصل الجابري"الإستدلال" على "هرمسية" الجنيد بالإستشهاد بنص آخر أخذه من كتاب "دراسات في التصوف الإسلامي" للدكتور محمد جلال شرف. وفي حين أورد هذا الاخير النص كاملا، نجد الجابري وقد اجتزأه اجتزاءاً، بحيث يغدو النص ناطقاً بما يريد الجابري أن ينطق به، وهذا ما قد يفسر عزوفه عن الشرح أو التعليق ولو بكلمة. ولذلك فسنورد النص كاملا لمعرفة مواطن الإجتزاء وأثره على المعنى، وسننقل النص من المرجع الذي أخذ منه الجابري، وقد قارناه بالنص المثبت في الأعمال الكاملة للجنيد بتحقيق الدكتورة سعاد الحكيم.

النص:"إعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيده نفي الصفات عنه بالكيف والحيث والأين فبه استدل عليه وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه، وبتوفيقه وقع التوحيد له، ومن توحيده وقع التصديق به، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه، ومن التحقيق جرت المعرفة، ومن المعرفة به وقعت الإستجابة له، فيما دعا إليه ومن الإستجابة له وقع الترقي إليه، ومن الترقي إليه وقع الإتصال به، ومن الإتصال به وقع البيان له، و من البيان له وقع عليه الحيرة، ومن الحيرة ذهب عن البيان، ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له، وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له، ومن حقيقة الوجود وقع في حقيقة الشهود بذهابه عن

وجوده، وبفقد وجوده صفا وجوده، وبصفائه غُيب عن صفاته، ومن غيبته حضر بكليته، ومن حضور كليته فُقد بكليته، فكان موجوداً مفقوداً ومفقوداً موجوداً، فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان، ثم كان بعدما لم يكن، حيث كان كان فهو هو بعد لم يكن هو، فهو موجود موجود بعدما كان موجوداً مفقوداً، لأنه خرج من سكرة الغلبة إلى بيان الصحو، وترد عليه المشاهدة لإنزال الأشياء منازلها، ووضعها مواضعها لاستدراك صفاته ببقاء آثاره، والاقتداء بفعله بعد بلوغ غاية ماله منه"[1].

أما الآن فسننقل ما اجتزأه الجابري من النص وما قال بشأنه.

"وفي نص آخر يستعرض(أي الجنيد) مراحل الترقي انطلاقا من مجرد المعرفة بالله ونفي الصفات عنه إلى الإتصال به والبيان له ثم ذهاب البيان والوقوع في الحيرة وانقطاع الوصف له وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له ومن حقيقة الوجود وقع في حقيقة الشهود بذهابه من وجوده, وبتفقد وجوده صفا وجوده, و بصفائه غُيب عن صفاته, ومن غيبته حضر بكليته, ومن حضور كليته, فُقد بكليته فكان موجوداً مفقوداً ومفقوداً موجوداً، فكان حيث لم يكن, ولم يكن حيث كان, ثم كان بعد لم يكن حيث كان"[2]

[1] د/محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الاسلامي شخصيات ومذاهب بيروت دار النهضة العربية 1984 ص 254 255
[2] محمدعابد الجابري: تكوين العقل العربي: ص ص 207-208

واضح أن هذا الإجتزاء أفقد النص الأصلي معناه, فالنص يتحدث عن المراحل الأربع التي يقطعها السالك إلى معرفة الله وهي:

الأولى: الفرق: باعتبار العبودية بمعنى إقامة العبودية.

الثانية: الجمع: باعتباره خصوصية مع الموافقة بإقامة الأمر (الشريعة والحقيقة) ظاهراً وباطناً مع التبري من الحول والقوة والإقرار له بالفضل والمنة والتوفيق, وهذا معنى قول الجنيد "فبه استدل عليه, وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه وبتوفيقه وقع التوحيد له ومن توحيده وقع التصديق به ومن التصديق به وقع التحقيق عليه, ومن التحقيق جرت المعرفة به"[1]. و"الجمع هنا غير منفصل عن التفرقة (الفرق),فالنور من الشمس,والعرض من الجوهر, والصفة من الموصوف فلا تنفصل المجاهدة عن الهداية ولا الشريعة عن الحقيقة ولا الإدراك عن الطلب,ولكن يمكن أن تكون المجاهدة مقدمة أو تكون مؤخرة"[2] ".فمن أثبت نفسه وأثبت الخلق ولكن شاهد الكل قائما بالحق فهذا هو: جمع"[3]

الثالثة:-جمع الجمع:-يقول القشيري "يختلف الناس في هذه الجملة على حسب تباين أحوالهم وتفاوت درجاتهم: فمن أثبت نفسه, وأثبت الخلق, ولكن شاهد

[1] تاج العارفين الجنيد: الاعمال الكاملة: ص 259 وكذلك د/محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الاسلامي: ص ص 254-255

[2] الهجويري: كشف المحجوب: الجزء الثاني: مصدر سابق: ص 497

[3] القشيري: الرسالة القشيرية ص 128

الكل قائما بالحق هذا هو: "جمع" (وهو الوجه الأول من توحيد الخواص كما قال به الجنيد) وإذا كان مختطفا عن شهود الخلق مصطلما عن نفسه مأخوذاً بالكلية عن الإحساس بكل غير, بما ظهر واستولى من سلطان الحقيقة, فذاك جمع الجمع"[1] .وهو لا يتم التحقق به لأحد إلا بعد الفناء عن الأفعال والصفات والذات, وهذا هو الذي عناه الجنيد بقوله في النص "...ومن الترقي إليه وقع الإتصال به,ومن الاتصال وقع البيان له,ومن البيان له وقع عليه الحيرة ومن الحيرة ذهب عن البيان, ومن ذهابه له إنقطع عن الوصف له, وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له." وهذا النص المعبر عن هذه الدرجة هو الذي إجتزأه الجابري ليستدل به على "هرمسية" النص وصاحبه معاً, بانتهاكٍ سافرٍ لوحدة معنى النص,

الرابعة: –الفرق الثاني: ويقول عنه القشيري "وبعد هذا حالة عزيزة يسميها القوم الفرق الثاني، وهو: أن يَرِدَ العبد إلي الصحو عند أوقات أداء الفرائض, ليجري عليه القيام بالفرائض في أوقاتها, فيكون رجوعاً لله بالله تعالى,لا لعبدٍ بالعبد، فالعبد يطالع نفسه, في هذه الحالة,في تصريف الحق سبحانه، يشهد مبدأ ذاته وعينه بقدرته ومجرى أفعاله وأحواله عليه بعلمه و مشيئته "[2].

---

[1] المصدر نفسه: ص 128

[2] القشيري الرسالة القشيرية ص 128

وهذا هو معنى قول الجنيد في النص الأول"إنه رجع آخر العبد إلى أوله أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون". وهو ما عبر عنه كذلك في النص الثاني بقوله "...ثم كان بعدما لم يكن حيث كان كان فهو هو بعدما لم يكن هو، فهو موجود موجود بعدما كان موجوداً مفقوداً لأنه خرج من سكرة الغلبة إلى بيان الصحو...الخ"

أما الهجويري فهو وإن لم يقل بجمع الجمع إلا انه جعل الجمع على نوعين: "يقال لأحدهما جمع السلامة و للآخر جمع التكسير فعبر بجمع السلامة عن هذه المرحلة الأخيرة من درجات التوحيد كما قال به القشيري وكما عبر عنه الجنيد.

"وجمع السلامة هو أنه في غلبة الحال وقوة الوجد، وقلق الشوق، - التي يوجدها الحق تعالى في العبد-، يكون الحق تعالى حافظا له ويجري الأمر على ظاهره ويبقيه على أدائه ويزينه بالمجاهدة، كما كان سهل بن عبد الله،و أبو حفص الحداد و أبو العباس السياري وأبو يزيد البسطامي وابو بكرالشبلي وأبو الحسن الحصري وجماعة آخرون -رضوان الله عليهم أجمعين- دائماً مغلوبين حتى يحين وقت الصلاة، عندئذ يعودون إلى حالهم، فإذا صلوا غُلِبوا ثانية، لأنه طالما كنت في محل التفرقة فأنت تجري الأمر وحين يجذبك فهو أولى بأمره أن يحفظه عليك لكلا معنيين، أولهما: حتى لا تزول علامة

عبوديتك، والثاني حتى يقوم بحكم وعده حيث قال : إني لا أنسخ أبداً شريعة محمد[1]

وقال القشيري : وانشدوا للجنيد رحمه الله في معنى الجمع والتفرقة:

وتحققتك في سري فناجاك لساني

فاجتمعنا لمعاني وافترقنا لمعاني

إن يكن غيّبك التعظيم عن لحظ عياني

فقد صيّرك الوجد من الأحشاء داني."[2]

أما الهروي، في كتابه، منازل السائرين، فقد جعل الجمع والتوحيد خاتمة لقسم النهايات، وخاتمة منازل السائرين السالكين إلى معرفة الله. ووكأن الهروي يرد على الذين نفوا الأصالة الإسلامية عن التصوف لذلك هو يؤصل لكل مقام من مقامات السلوك الصوفي، بآية قرآنية، فيؤصل لمقام الجمع بقوله تعالى "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى"سورة الأنفال الآية 17. ويجعله على ثلاث درجات :

---

[1] الهجويري كشف المحجوب الجزء الثاني ص 498

[2] القشري الرسالة القشرية ص 129

* فاما جمع العلم الوجود فهو تلاشى علوم الشواهد في العلم اللدني صرفا فأما جمع الوجود فهو تلاشي نهاية الاتصال في عين الوجود محقا فأما جمع العين فهو تلاشي كل ما تقله الإشارة في ذات الحق حقا" شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي كتاب منازل السائرين مكتبة الشرق الجديد بغداد 1990 ص 134 135

جمع علم- ثم جمع وجود- ثم جمع عين *

والجمع غاية مقامات السالكين وهو طرف بحر التوحيد" [1].

أما التوحيد فإن الهروي يؤصل له بقوله تعالى "شهد الله أنه لا إله إلا هو" ويجعله على ثلاث وجوه:

"الوجه الأول: توحيد العامة، الذي يصح بالشواهد.

والوجه الثاني: توحيد الخاصة وهو الذي يثبت بالحقائق.

والوجه الثالث: توحيد قائم بالقِدم، وهو توحيد خاصة الخاصة "... ،الذي يصح بعلم الفناء ويصفو في علم الجمع ويجذب إلى توحيد أرباب الجمع. أما توحيد خاصة الخاصة "فهو توحيد اختصه الحق لنفسه واستحقه بقدره وألاح منه لائحاً

إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته وأعجزهم عن بثه (...) وإلى هذا التوحيد شخص أهل الرياضة وأرباب الأحوال، وله قصد أهل التعظيم وإياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه تصطلم الإشارات ثم لم ينطق عنه

[1] شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي منازل السائرين بغداد مكتبة الشرق الجديدة 1990 ص 134-135

لسان ولم تشر إليه عبارة، فإن التوحيد وراء ما يشير إليه مكوّن أو يتعاطاه حين أو يقله سبب"[1]

واضح الآن من هذه النصوص التي ذكرناها لأعلام التصوف الإسلامي أن هناك وحدة معنى، تنتظم هذه النصوص عن حقائق توحيد الخاصة، وخاصة الخاصة، التي عبر عنها الجنيد في النصين السابقين، في "عين الجمع" تعبيراً إشارياً، نقول تعبيرا إشاريا لأن تلك المعاني وتلك الحقائق هي مما يدرك، لا مما يفهم، وهي مما يُتذوق لا مما يُعقل ،لأن "ذلك التوحيد تزيده العبارة خفاءا، والصفة نفورا، والبسط صعوبة".[2]

والواقع أن الجابري لم يكتف –فقط– باجتزاء النصين إجتزاء يدعم وجهة نظره، بل لقد حاول توجيه القارئ توجيها مغرضًا من خلال التصرف في بداية النص الثاني تصرفا بدا متماهيا مع النص، بحيث يصعب على من لم يطلع على النص كاملا أن يتبين خطورة ذلك التصرف التوجيهي".

يقول الجابري "وفي نص آخر يستعرض (الجنيد) مراحل الترقي إنطلاقا من مجرد المعرفة بالله ونفي الصفات عنه".

هناك فكرتان موهمتان في هذا القول بل وتضليليتان:

---

[1] المصدر نفسه ص 135 138

[2] – الهروي: منازل السائرين: مصدر سابق، ص:138.

الفكرة الأولى: قوله "يستعرض مراحل الترقي إنطلاقا من مجرد المعرفة بالله" فقد جعل الجابري المعرفة بالله، مجرد مدرج من ضمن مدارج أخرى للترقي، وهو بهذا فقد اعتبرها (المعرفة بالله) مجرد وسيلة، وليست غاية في ذاتها، بل وغاية الغايات، لأنها غاية الوجود الإنساني كما نص على ذلك القرآن صراحة في قوله تعالى "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، قال ابن عباس في تفسيرها "إلا ليعرفون" فقد وردت هذه الغاية مؤكدة بأقصى درجات التوكيد وهو القصر، أي قصر خلق الإنس والجن على المعرفة بالله، وهو قصر حقيقي وليس قصرا إضافيا، ولهذه الغاية قصد الصوفية المسلمون بالسير والسلوك، والمجاهدات المفضية إلى المعرفة بالله، والتي لاحظ ابن خلدون في شفاء السائل أنها "على ثلاثة أنواع متفاوتة، بعضها متقدم على بعض".[1]

مجاهدة التقوى، ومجاهدة الإستقامة، ومجاهدة الكشف.[2]

وجعل لمجاهدة الكشف شروطا منها تحقق حصول شرطي التقوى والإستقامة[*]حتى يفرق بين هذا الكشف الذي يفضي إلى "تجلي الحقائق في القلب على ما هي عليه من غير خلل ولا انحراف".

---

[1] – ابن خلدون:شفاء السائل لتهذيب المسائل: تونس، الدار العربية للكتاب 2006، ص:192.
[2] –ينظر في: المرجع السابق: الصفحات من 192 إلى 202.
[*] –والشرط الثالث: هو: الإقتداء بشيخ سالك قد خبر (المجاهدات، وقطع بها طريق الله وارتفع له الحجاب وتجلت الأنوار فهو يعرف أحوالها، والشرط الرابع: قطع العلائق كلها عن النفس بالزهد في كل شيء (...) أي فراغ القلب عن كل ما سوى الله، الشرط الخامس: صدق الإرادة (ينظر في شفاء السائل: من ص:196-197).

وبين الكشف "الذي هو رفع حجاب القلب كيفما اتفق والذي قد يحصل بالتصفية عن الأغيار ورقة القلب بالجوع والسهر من غير شرط استقامة ولهذا يحصل الكشف لكثير من أهل الملل المخالفة، وكذلك لأهل السيمياء المرتاضين لكشف الحجاب لاستنزال روحانية الأفلاك والتصرف في عالم الطبيعة بمعونة منها، فلا تتجلى لهم حقائق المعلومات على ما هي عليه، بل على ما هي عندهم، فلا يظفرون إلا بالخسران المبين".[3]

إن إغفال الجابري لهذا الفرق هو الذي أوقعه في هذه الأحكام غير العلمية تجاه التصوف الإسلامي، حين لم يفرق بين العرفان الإسلامي (المؤسس على التقوى والإستقامة بالمفهوم الإسلامي) وبين العرفان الذي يشار إليه في اللغات الأجنبية بكلمة "GNOS" وهي كلمة يونانية الأصل "GNOSIS" ومعناها: المعرفة.[4]

والذي لا يشترط فيه الشروط الخمس التي ذكرها ابن خلدون بل يقوم فقط على بعض الرياضات الجسمانية، ثم أن العرفان الغنوصي، لا يؤسس للمعرفة بتوحيد الله، كما هو الحال في العرفان الإسلامي، كما أثبته الجنيد في هذا النص الذي إجتزآه الجابري إجتزاءا "مفكرا فيه".

---

[3] – المرجع نفسه: ص:196.
[4] – محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: ص:253.

يقول الجنيد "أعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته، وأصل معرفة الله توحيده". وهذا فارق واضح ومهم بين العرفانين.

وهو فارق بين العقيدتين، عقيدة العرفان الإسلامي عقيدة توحيدية وعقيدة العرفان غير توحيدية (وثنية، أو ثنوية، أو تثليثية) وهذا هو ما حاول الجابري "إخفاءه" من خلال التصرف في النص وتضليل القارئ وإيهامه بأن العرفان الإسلامي مطابق أو هو عينه العرفان الغنوصي الذي لا يتأسس على التوحيد ولا يهدف إلى معرفة الله.

أما الفكرة الثانية "المضللة" فهي قوله (الجابري) "......ونفي الصفات" مما يوحي بأن الجنيد يقول بنفي الصفات، فيجعله مطابقا لعقيدة الهرمسية في الإله المتعالي "الذي لا يصدق عليه وصف".[1]

والواقع أن الجنيد لم يقل بنفي الصفات مطلقا بل قال:".....ونظام توحيده نفي الصفات عنه بالكيف والحيث والأين".

والبتر الذي قام به الجابري هنا واضح.

فنظام التوحيد في العرفان الإسلامي –كما حدده الجنيد في النص– يقوم على تنزيه الله بنفي صفات التحيز (الكيف) والزمان (الحيث) والمكان (الأين) عنه، وهذا هو عين توحيد أهل السنة والجماعة في الإسلام.

[1] – محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي: ص:176.

وهو ما حاول الجابري طمسه وإخفاءه من خلال التصرف في النصين تصرفا اتضح الآن أنه لم يكن بريئا.

ليس هذا –فحسب– بل إن الجابري بعد أن "هرمس" مفهوم "النفس" عند الجنيد بعد أن وحاول تأصيلها على نظرية النفس عند نومنيوس باعتبارها "جزءا من الإله" إنطلاقا من كتاب الميثاق" للجنيد، وبعد أن حاول مطابقة وإسقاط مفهوم الألوهية الهرمسي على عقيدة التصوف الإسلامي ممثلة في عقيدة الجنيد في معرفة الله وتوحيده من خلال هذين النصين اللذين تصرف فيهما الجابري تصرفا غير علمي، كالذي رأينا:

ها هو يعود إلى "كتاب الميثاق" من جديد وإلى آية الميثاق ليئوصل تفسير الجنيد* لها تأصيلا هرمسيا من خلال رؤيا هرمس. وليقول عن "كتاب الميثاق" أنه "نص غامض، واضح، غامض إذا نحن التمسنا معناه من مجرد مبناه، واضح إذا نحن قرأناه على ضوء الصورة التي تقدمها لنا الفلسفة الدينية الهرمسية "عن المبدأ والمعاد" من خلال رؤيا هرمس".[2]**

---

* -يقول أبو العلا عفيفي في كتابه: التصوف الثورة الروحية في الإسلام "والجديد في نظرية الجنيد ليس ما يقوله في التوحيد الصوفي بمعنى الغناء في الله ولا في قوله أنه يتكشف للنفس عن طريق صلتها با في تجربة روحية غامرة، وإنما هو في رجوعه بالتوحيد الصوفي إلى جهلة النفس الإنسانية التي يتجلى في صفحتها معنى التوحيد بعد أن تصلقها الرياضات والمجاهدات وتتخلص من شوائب البدن وكدوراته، وفي أنه يستند في ذلك إلى الآية القرآنية المعروفة بآية "الميثاق" التي تشير إلى أن الله تعالى خاطب أرواح بني آدم في الأزل وأشهدهم على أنفسهم بسؤاله إياهم "ألست بربكم" نشهدوا له بالوحدانية بقولهم "بلى" فعلى هذه الآية بنى الجنيد نظرية جديدة في التوحيد، لا أعتقد أن صوفيا آخر سبقه إليها" (ص:161).

[2] – محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: ص:358.

** -التي يروي فيها هرمس ما رآه في إحدى مشاهداته، والحوار الذي جرى بينه وبين الاله المتعالي الذي يحمل في الرؤيا إسم "بوامندريس".
وقد نقل الجابر النص كاملا وأورده مترجما رغم طوله، من ص263 إلى 268.

ولسنا ندري كيف يمكن فهم معنى النص من خارج مبناه؟؟

إن هذا وحده يقوم دليلا على لا علمية هذه المماثلة الإسقاطية التطابقية التي اعتمدها الجابري "لإثبات" "تهرمس" التصوف الإسلامي من خلال التركيز على "إثبات" "تهرمس" عقيدة "سيد الطائفة وإمامها" الجنيد.

لقد أخذ الجابري من نص "كتاب الميثاق" مفهومي "الأحدية" و"المشيئة" ليسلخهما تماما عن مجالهما التداولي الإسلامي وعن دلاليتهما الإصطلاحية في التصوف الإسلامي، وليؤولهما على ضوء ما فهمه أو أراد فهمه من رؤيا هرمس.

يقول الجابري مؤولا "إن مرتبة الأحدية هنا في نص الجنيد كما في نصوص المتصوفة الآخرين، هي مرتبة "النور" الذي رآه هرمس أول ما رأى والذي كان وحده هو كل شيء، ومرتبة الأحدية هذه أسبق من مرتبة الواحدية التي تقال على الإله الصانع أي العقل الأول"[1]. أولا أن نص الجنيد لم يقل "مراتب الأحدية" وإنما قال في النص المحقق "مراكب الأحدية"*

---

[1] (2) –محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص:358.

* - والأحدية إنما هي اعتبار الذات من حيث لا نسبة بينهما وبين شيء أصلاً، ولهذا الاعتبار المسمي بالأحدية تقتضي الذات الغنى عن العالمين، لأنها من هذه الحيثية لا نسبة بينها وبين شيء أصلا، ومن هذا الوجه المسمى بالأحدية يقتضي أن لا تدرك الذات ولا يحاط بها بوجه من الوجوه لسقوط الاعتبارات عنها بالكلية، وهذا هو الاعتبار الذي به تسمى الذات أحدا كما عرفت ومتعلقه بطون الذات وإطلاقها وأزليتها" (القاشاني لطائف الإعلام، ص:48).
"أو هي مجلى ذاقي ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيها ظهور"
ينظر في: د/ عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، بيروت، دار المسيرة الطبعة الثانية:1987، ص:10.

"أما المشيئة* في نص الجنيد فهي "الإرادة" و"الكلمة" في الرؤية الهرمسية، أي الإله الصانع، وهكذا يكون معنى قول الجنيد: "أوليك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده في مراتب الأحدية لديه نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذرة أخرجهم بمشيئته خلقا فأودعهم صلب آدم"، إن الإله المتعالي نقل بإرادته ومشيئته. أي نقل بواسطة العقل الأول البشر من مرتبة الأحدية عنده التي كان فيها وحده الموجود نورا يغمر كل شيء نقلهم من حالة الكثيف النوراني الذي تحول إلى "طبيعة رطبة" بتعبير الرؤيا الهرمسية، فأودعهم صلب آدم. آدم السماوي الذي تعرفنا عليه في رؤيا هرمس".[2]

وهكذا تحولت آية قرآنية واضحة الدلالة (آية الميثاق) إلى رؤيا هرمس وتحول الجنيد "سيد الطائفة وإمامهم" "سارقا" رؤيا هرمس وثنويا يقول لإلهين إثنين إله صانع. وأصبح الإله المتعالي الهرمسي هو صاحب الإرادة والمشيئة الذي نقل عن طريق الإله الصانع البشر فأودعهم صلب آدم.

وهذا تمحل واضح وتقعر لا مبرر له في قراءة نص الجنيد الذي لا يحتمل هذا "التأويل" الذي يعتبر خارجا عن ممكناته لتأويلية خاصة وهو مؤسس على آية واضحة وهي قوله تعالى "وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم

* -مشيئة الله: عبارة عن تجلي الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، وإرادته عبارة عن تجليه لإيجاد المعدوم، فالمشيئة أعم من وجه من الإرادة ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والإرادة في القرآن يعلم ذلك وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر" (الجرجاني: التعريفات: ص:181).

[2] – محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: ص:358.

وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا: بلى" (الأعراف:172) فهل في هذا الوضوح ما يدعوا إلى تأويل؟.

ثم إن تفسير الجنيد للآية مدعوم بنص حديث نبوي صحيح وهو حديث القبضتين في رؤيا آدم، حين قيل له "يا آدم اختر أيهما شئت، فقال: اخترت يمين ربي، وكلتا يديه يمين مباركة، فلما بسط الحق تعالى يده فإذا فيها آدم وذريته".[3]

فالمشيئة التي يعنيها الجنيد –بكل وضوح– في النص وكذا الإرادة هما مشيئة الله وإرادته وهو الذي إليه يعود الضمير في قوله: "نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقا فأودعهم صلب آدم". وبمشيئة اختص آدم بالخلافة ولو شاء جعلها فيمن جعلها من خلقه– كما يقول ابن عربي[1] فما الذي دعا الجابري إلى القول "إن الإله المتعالي نقل بإرادته ومشيئته أي نقل بواسطة العقل الأول (الإله الصانع) البشر من مرتبة الأحدية عنده (....) من حالة الكثيف النوراني الذي تحول إلى طبيعة رطبة بتعبير الرؤيا الهرمسية، فأودعهم صلب آدم"؟! فأي القولين –إذن– كان مبناه أكثر وضوحا في دلالته على معناه؟؟ الواقع أن الجابري يبدوا مصرا على التشكيك في قدرة الجنيد

---

[3] – أورد هذا الحديث عبد الوهاب الشعراني في الميزان الذرية المبينة لعقائد الفرق العلية: مصدر سابق، ص43، وقال عنه محقق الكتاب أنه "حديث صحيح، وهو حديث طويل رواه الترمذي، والحاكم في المستدرك، وابن خزيمة في التوحيد، والبيهقي في الأسماء والصفات، وصححه الترمذي، والحاكم والذهبي في الأربعين في صفات رب العالمين.

[1] – محي الدين بن عربي: الفتوحات الملكية: الجزء السابع: بيروت، دار الفكر، 1994، ص:82.

ومن ورائه كل المتصوفة المسلمين، على تأمل القرآن والإستنباط منه النظريات، والمفاهيم والرؤى التي تأسس عليها التصوف الإسلامي فيقول "ما يهمنا إذن من ربط التصوف في الإسلام بالتصوف الهرمسي هو الجانب النظري، أعني ما يدعيه المتصوفة على أنه مشاهداتهم وما اعتبره بعضهم على أنه "الحقيقة" في مقابل "الشريعة" أو "الباطن" في مقابل "الظاهر"(...)وحقيقة النفس وأصلها ومصيرها..إن ما يقوله المتصوفة بخصوص هذه المسائل لا يمكن التوصل إليه بمجرد تأمل النص القرآني والتعمق في فهمه، بل إن أقوال المتصوفة في تلك المسائل مستمدة أساسا من الأدبيات الهرمسية، وهم قد ضمنوا بعض الآيات القرآنية وصورها البيانية هذا الذي إقتبسوه مباشرة أو بواسطة".[2]

فما الذي أخضع آية الميثاق –مثلا– للأدبيات الهرمسية؟

الجنيد، أم الجابري؟

إن مما اعتمده الجابري في "استراتيجية" التأصيل الهرمسي للتصوف الإسلامي، هو "الإجمال" و"الإبهار".

فحينما يعوزه المثل الواضح الدقيق، يعمد إلى إجمال القول، وحينما لا يجد في التعبير المباشر والواضح ما يخدم وجهة نظره، يلجأ إلى الإبهار اللفظي.

---

[2] – محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي: ص:213.

من ذلك مثلا قوله عن "كتاب الميثاق" للجنيد "نص غامض، واضح، غامض إذا التمسنا معناه من مجرد مبناه، واضح إذا نحن قرأناه على ضوء الصورة التي تقدمها لنا الفلسفة الدينية الهرمسية". لأن مبناه العربي دال على عمق معنى الآية ودال كذلك على أصالة التوحيد الذي قال به الجنيد استنباطا من عمق ذلك المعنى.

وهذا ما لا يوافق بل يتعارض مع المسبقات التي يقرأ بها الجابري الخطاب الصوفي ويحدد من خلالها علاقته به.

وقد رأينا معنى الآية كيف تشوه حينما أسقط عليها ما ترجمه هو من ترجمة فيستوجيير عن رؤيا هرمس !!.

إن القول بأن الصوفية ضمنوا بعض الآيات القرآنية ما اقتبسوه من الأدبيات الهرمسية أو القول بأن رؤيا هرمس "تشكل البنية الام للمذاهب العرفانية (..) وأن جميع ما يقوله العرفانيون باختلاف مذاهبهم يمكن رده بصورة أو بأخرى إلى فكرة أو أكثر من الأفكار التي يتضمنها هذا النص، وأن ما يقوله المتصوفة الإسلاميون عن أحوالهم ومقاماتهم يجد مصدره في معراج نفس "العارف" (الهرمسي) عبر السماوات السبع (...) وأن عالم الذر عند المتصوفة الإسلاميين يجد مصدره في فكرة "القوى" التي تحمل في النصوص الهرمسية معاني تجعل منها نوعا من المثل الأفلاطونية ذات الطبيعة الإلهية

(...) وبالجملة يمكن القول إنه ما من فكرة قال بها العرفانيون الإسلاميون إلا وتجد ما يؤسسها في هذا النص النموذجي".[1]

قلنا إن إجمال القول وتعميم الحكم بهذا الشكل التقريري لا يصدر إلا عن موقف مبدئي تحكمه قناعة أيديولوجية.

إن هذا الموقف المبدئي أو لنقل هذه القناعة الإيديولوجية.

لا تخص –فقط– الجانب النظري في التصوف الإسلامي، بل تطال حتى الجانب العملي السلوكي والأخلاقي منه.

II/الجانب العملي: الأخلاق/السلوك.

يخصص الجابري الفصل السادس عشر من كتابه: العقل الأخلاقي العربي[*] (وهو الجزء الرابع من مشروع: نقد العقل العربي) لـــ "التصوف أصوله وفصوله" ضمن عنوان عام ضمنه الباب الثالث وهو "الموروث الصوفي: أخلاق الفناء وفناء الأخلاق".

ويشرح الجابري قصده من هذا التعبير فيقول "نقصد ب "أخلاق الفناء" الأخلاق التي يتكلم فيها وينظر لها من نسميهم هنا ب "المتصوفة المتكلمين" أعني المؤلفين في التصوف بمختلف مشاربهم وهم في الجملة دعاته".[2]

[1] - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي: ص:269.

[*] - العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى: مارس2001.

[2] – محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي: ص:437.

أما لماذا أردف هذه العبارة بعكسها أي "فناء الأخلاق" فيجيب "فلأن أخلاق المتصوفة تهدف إلى فناء "المذموم من الأخلاق، بقصد الوصول إلى حال "الفناء" التي تقوم بدورها على فناء الصفات جملة ومنها الأخلاق بطبيعة الحال".[3]

وفي غمرة هذا الإبهار اللفظي يخلط الجابري هنا بين أوصاف البشرية وأوصاف العبودية، فأوصاف البشرية هي ما تدعو إليها وتحرص عليها النفس الأمارة بالسوء حرصا يخرجها عن الاعتدال الطبيعي في الإنسان مثل الشهوة والغضب فهما ضروريان للحياة الطبيعية للإنسان، لذلك فقد حذر الصوفية من إماتتهما بالمجاهدة يقول الغزالي "فإذا رأيت واحدا منهم قد عصى عليك مثل الشهوة والغضب فعليك بالمجاهدة ولا تقصد قتلهما. لأن المملكة لا تستقر إلا بهما، فإذا فعلت ذلك كنت سعيدا، وأديت حق النعمة وإلا كنت شقيا ووجب عليك النكال والعقوبة".[1] بل ويجعل الغزالي ذلك من تمام السعادة، ف "تمام السعادة مبني على ثلاثة أشياء:

قوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العلم، فيحتاج أن يكون أمرها متوسطا مثلا تزيد قوة الشهوة فتخرجه إلى الرخص فيهلك، أو تزيد قوة الغضب فتخرجه إلى الحمى فيهلك، فإذا توسطت القوتان بإشارة قوة العدل دل على

---

[3] – المصدر نفسه: ص:437.
[1] – أبو حامد الغزالي: كيمياء السعادة (ضمن رسائل الغزالي) مصدر سابق: ص:423.

طريق الهداية، وكذلك الغضب إذا زاد سهل عليه الضرب والقتل وإذا نقص ذهبت الغيرة والحمية في الدين والدنيا وإذا توسط كان الصبر والشجاعة والحكمة، وكذا الشهوة إذا زادت كان الفسق والفجور وإن نقصت كان العجز والفتور وإن توسطت كانت العفة والقناعة وأمثال ذلك[2] وهناك صفات بشرية أخرى مكتسبة من مثل الكبر والعجب والحسد والمكر والخديعة والغش والنفاق وغيرها.

فهذه أوصاف مستهجنة عند كل البشر ومطلوب التطهر منها في كل الأديان والحضارات وفي كل العصور لأنها ليست من جبلة الإنسان مثل الأولى أما صفات العبودية، فهي نقيض هذه الصفات المكتسبة، أما علاقتهما فهما لا يجتمعان في شخص واحد أبدا فالتواضع مثلا: صفة من صفات العبودية لله لا تجتمع أبدا في شخص مع الكبر والعجب. لذلك يقول ابن عطاء الله السكندري في حكمه "أخرج من أوصاف بشريتك عن كل وصف مناقض لعبوديتك، لتكون لنداء الحق مجيبا ومن حضرته قريبا".[3]

فالخروج –إذن– عن الأوصاف أو الأخلاق المناقضة لأخلاق العبودية ليست فناء الأخلاق بل بقاء الأخلاق.

[2] – المصدر نفسه: ص: 423.
[3] – ابن عطاء الله السكندري: الحكم العطائية: (الحكمة:34)، بيروت، دار الكتب العلمية: الطبعة الأولى 2002، ص:97.

كما أن التحلي بأخلاق العبودية لله ليست أخلاق فناء بل هي أخلاق حياة وبقاء بل هي أخلاق الحياة والبقاء.

فالعبودية كما يقال: هي "معانقة ما أمرت به (من الأخلاق) ومفارقة ما زجرت عنه (من الأخلاق).[4] والتصوف أخلاق لذلك قال محمد الجريري حينما سئل عن التصوف "الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني".[5]

وقال محمد بن علي القصاب: "التصوف: أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام".[6] وقال الكتاني: التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في الصفاء".

ويقابل الجابري بين "أخلاق الفناء وأخلاق الحياة".

فأخلاق الفناء "هي الأخلاق التي يتكلم فيها وينظر لها دعاة التصوف، أما أخلاق الحياة فهي التي "قررها القرآن بآياته والنبي بسلوكه وحديثه والصحابة بممارساتهم المختلفة التعبدية منها والدنيوية"[1] ومعنى قول الجابري هذا هو أن أخلاق التصوف ليست من أخلاق الإسلام بل وتناقض تماما أخلاق القرآن والرسول والصحابة لأنها تهدف إلى الفناء و"إن فكرة الفناء لا تستقيم قط مع عقيدة التوحيد والتي تعني بكل بساطة نقيض الشرك".[2]

---

[4] – القشيري: رسالة القشيرية: مصدر سابق: ص:273.
[5] – المصدر نفسه: ص:356.
[6] – المصدر نفسه: ص:358.
[1] – محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي: ص:429.
[2] – المصدر نفسه: ص:429.

والنتيجة إن أخلاق التصوف شرك«وإذن فالمعنى الذي يريد المتصوفة إعطاءه للتوحيد أو "الإتحاد" أو "الفناء" وتتضمن جميعا معنى الفناء لا أصل له في الإسلام وبالأحرى لا أصل له عند عرب ما قبل الإسلام (...) إنه الشرك نقيض التوحيد ».[3]

والنتيجة التي يريد الجابري أن يصل إليها من كل هذا "الإبهار اللفظي" والإجمال" المحكوم بمنطق المصادرة على المطلوب هي: "وإذن، فإذا كانت فكرة الفناء لا أصل لها لا في مرجعية الموروث الإسلامي "الخالص" ولا في مرجعية الموروث العربي "الخالص" فإنها هي "وأخلاق الفناء" لابد أن تكون من الأمور الوافدة، أما مع الموروث الفارسي، وإما مع الموروث اليوناني".[4] وهي المصادرات نفسها التي اعتمدها في "تكوين العقل العربي" والتي حكم بموجبها على التصوف الإسلامي بالشرك، لكن الشرك الوافد الرخيل وليس الشرك العربي الأصيل.

ولأن الجابري حدد ما يقصده "بأخلاق الفناء" (الشرك) بقوله "نقصد ب "أخلاق الفناء" الأخلاق التي يتكلم فيها وينظر لها من نسميهم هنا ب "المتصوفة

[3] – المصدر نفسه: ص:429.
[4] – المصدر نفسه: ص:429.

المتكلمين أعني المؤلفين في التصوف"[5]، فإننا سنرى من هم هؤلاء "المتصوفة المتكلمون" وما هي الأخلاق (الشرك) التي ينظرون لها:

إن الذين ألفوا في التصوف وفي أخلاق التصوف من الأوائل هم:

- الحارث المحاسي (الرعاية لحقوق الله، والوصايا...) الحكيم الترمذي (ختم الأولياء، وعلل الشريعة) أبو طالب المكي (قوت القلوب).
- عبدالرحمن السلمي (طبقات الصوفية–المقدمة في التصوف).
- عبدالكريم القشيري (الرسالة القشيرية). الهجويري (كشف المحجوب) الهروي (منازل السائرين) أبوحامد الغزالي (الإحياء، المنقذ...)، فهل ما دعى إليه هؤلاء من أخلاق هي أخلاق شرك.

ثم إن مَنْ يدعو إلى أخلاق الشرك، لابد أن يكون مشركا، فهل كان هؤلاء مشركين؟ وهل هناك من قال بشركهم ممن عاصرهم من العلماء؟؟

والغريب كيف يقول الجابري هذا القول؟ وكل الأخلاق التي دعى إليها هؤلاء "المتصوفة المتكلمون" والتي دعا إليها الله في القرآن والرسول في السنة وسلكها الصحابة إقتداءًا بالرسول، إنما تقوم على مبدأين اثنين:

مبدأ التحلية ومبدأ التخلية: أي التحلي بكل خلق حسن والتخلص عن كل خلق سيء: وهذا هو معنى قولهم في تعريف التصوف "هو الدخول في كل

[5] – محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي: ص:427.

خلق سني والخروج من كل خلق دني"، والعبودية لله لا تتم ولا تتحقق إلا بهذين المبدأين. وهذا هو معنى قول ابن عطاء الله السكندري "* "كن بأوصاف ربوبيته متعلقا، وبأوصاف عبوديتك متحققا".[1]

وقال كذلك "تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه، تحقق بذُلِّك يمدك بعزته، تحقق بعجزك يمدك بقدرته، تحقق بضعفك يمدك بحوله وقوته".[2]

فهل هذا هو "فناء الأخلاق"؟

بل إن هذا بقاء، وتحقيق، لأخلاق العبودية التي بها يتميز العبد عن مولاه وخالقه، فالعبد عبد والإله إله.

"منعك أن تدعي ما ليس لك مما للمخلوقين، أفيبيح لك أن تدعي وصفه وهو رب العالمين؟".[3]

أم هي "أخلاق الفناء"؟

نعم هي "أخلاق الفناء" لكن ليس بالمعنى الذي يريد الجابري تكريسه عن الفناء بقوله: "فناء الصفات جملة ومنها الأخلاق بطبيعة الحال"[4] فيجعل الفناء بمعنى الحلول.

* - ابن عطاء الله السكندري (سبقت ترجمته) جمع أخلاق التصوف في حكم وقد نالت شهرة واسعة واعتبرت منهاجا للتربية الأخلاقية الدينية السليمة، وشرحها شراح كثيرون وكان آخر شارح لها هو الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي وترجمت إلى كثير من اللغات الأجنبية.

[1] – ابن عطاء الله السكندري: الحكم العطائية: الحكمة:125، ص:104.

[2] - ابن عطاء الله السكندري: الحكم العطائية: الحكمة:178، ص:108.

[3] – المصدر نفسه: (الحكمة 126)، ص: 104.

[4] – محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي: ص: 427.

إنما بالمعنى قال به هؤلاء "المتصوفة المتكلمون" أي فناء المساوئ ومحو الدعاوي.

قال القشيري "أشار القوم بالفناء: إلى سقوط الأوصاف المذمومة وأشاروا بالبقاء: إلى قيام الأوصاف المحمودة.

وإذا كان العبد لا يخلو عن أحد هذين القسمين، فمن المعلوم أنه إذا لم يكن أحد القسمين كان القسم الآخر لا محالة، فمن فني عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، ومن غلبت عليه الخصال المذمومة استترت عنه الصفات المحمودة"[1] (فهل هذا فناء للصفات والأخلاق جملة؟).

والصفات التي يتصف بها العبد–حسب تحديد القشيري– هي:

"أفعال، وأخلاق، وأحوال".

فالأفعال: تصرفاته باختياره.

والأخلاق: جِبِلّة فيه، ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة والأحوال: ترد على العبد على وجه الإبتداء، لكن صفاؤها بعد زكاء الأعمال (...) فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال: أنه فني عن شهواته فإذا فني عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته.

---

[1] – القشيري: الرسالة القشرية: ص:129.

ومن زهد في دنياه يقلبه، يقال: فني عن رغبته، فإذا فني عن رغبته فيها بقي بصدق إنابته.

ومن عالج أخلاقه، فنفي عن قلبه الحسد، والحقد، والبخل، والشح، والغضب، والكبر وأمثال هذا من رعونات النفس، يقال:فني عن سوء الخلق، فإذا فني عن سوء الخلق بقي بالفتوة والصدق (...) ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا ولا رسما ولا طللا، يقال: إنه فني عن شهوته بقي بإنابته ومن فني عن رغبته بقي بزهادته، ومن فني عن منيته بقي بإرادته تعالى وكذلك القول في جميع صفاته".[1]

أما أبو نصر السراج الطوسي (وهو من "المتصوفة المتكلمين الذين يستهدفهم الجابري) فينية أولئك الذين "غلطوا" في الحلول "وغلطوا في فناء البشرية" (وهنا نذكر بأن الجابري يستعمل "الفناء" بمعنى الحلول –كما أشرنا إلى ذلك).

فيقول (السراج) "والذي غلط في الحلول: غلط لأنه لم يحسن أن يميز بين أوصاف الحق وبين أوصاف الخلق (..) أما الذين غلطوا في فناء البشرية: سمعوا كلام المتحققين في الفناء، فظنوا أنه فناء البشرية، فوقعوا في الوسوسة (..) ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق

[1] – القشيري: الرسالة القشيرية: ص ص:129-131.

البشرية، لأن البشرية لا تزول عن البشر، كما أن لون السواد لا يزول عن الأسود، ولا لون البياض عن الأبيض، وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق، وصفات البشرية ليست هي عين البشرية والذي أشار إلى الفناء: أراد فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد لقيام الحق للعبد بذلك، وكذلك فناء الجهل بالعلم، وفناء الغفلة بالذكر....".[1]

هذا عن مفهوم "الفناء". وهو كما رأينا ليس بالمعنى الذي يلصقه الجابري بالصوفية.

أما عن الأخلاق: فالأخلاق التي يتحلون بها ويدعون إلى التحلي بها، فهي -كما رأينا- ليست أخلاق فناء، بل هي أخلاق البقاء والحياة، وأسوتهم في ذلك وقدوتهم هو الرسول صلى الله عليه وسلم.

قال أبو نصر السراج الطوسي: في كتابه اللمع: يخصص بابا في أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم للأسوة والإقتداء به سماه:

"كتاب الأسوة والإقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم".

قال فيه ".....فصار الأسوة به والإتباع له، والطاعة لأمره، واجبا على جميع خلقه ممن شهد وغاب إلى يوم القيامة (...) فمن وافق القرآن ولم يتبع سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو مخالف للقرآن غير متبع له،

---

[1] – أبو نصر السراج الطوسي: اللمع: مصدر سابق: ص ص:378-379.

والمتابعة والإقتداء: هي الأسوة الحسنة برسول الله صلى عليه وسلم في جميع ما صح عنه من أخلاقه، وأفعاله، وأحواله، وأوامره، ونواهيه وندبه وترغيبه، وترهيبه، إلا ما قام الدليل علا خلافه كقوله تعالى "خالصة لك من دون المؤمنين" (الأحزاب الآية 50) (..) فأما الخاصة (الصوفية) من هؤلاء الخاصة (يعني العلماء والفقهاء) لما أحكموا الأصول وحفظوا الحدود، وتمسكوا بهذه السنن، ولم يبق عليهم من ذلك بقية، استبحثوا أخبار رسول الله صلة الله عليه وسلم التي وردت في أنواع الطاعات والآداب والعبادات والأخلاق الشريفة، والأحوال الرضية، وطالبوا أنفسهم بمتابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والأسوة به، وإقتفاء أثره بما بلغهم من آدابه وأخلاقه، وأفعاله، وأحواله، فعظموا ما عظم وصغروا ما صغر وقللوا ما قلل، وكثروا ما كثر، وكرهوا ما كره، واختاروا ما اختار، وتركوا ما ترك، وصبروا على ما صبر، وعادوا من عادى ووالوا من والى، وفضلوا من فضل، ورغبوا فيما رغب، وحذروا ما حذر، لأن عائشة رضي الله عنها، سئلت عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: كان خلقه القرآن، تعني موافقة القرآن".[1]

---

[1] - أبو نصر السراج الطوسي: اللمع: الصفحات ص من:83-193.

ونحن نعتقد أن هذا النص، هو نص جامع كاف ونموذجي للرد على اعتبار الجابري أخلاق التصوف شركًا لمناقضتها للأخلاق التي دعا إليها القرآن وكانت أخلاق الرسول وتحلى بها الصحابة من بعده.

ثم أن السراج خصص فصلا لأخلاق الصحابة وآدابهم بعنوان "كتاب الصحابة رضوان الله عليهم"[1] وفصلا آخر لأخلاق وآداب الصوفية بعنوان "كتاب آداب المتصوفة" لإظهار أنها آداب وأخلاق معينها والقرآن والرسول صلى الله عليه وسلم.

وكان أبو نعيم الأصفهاني قد أصّل للتصوف الإسلامي بسلوك الرسول وأخلاقه ثم سلوك وأخلاق الصحابة من بعده.

ففي مستهل موسوعته "حلية الأولياء (عشرة مجلدات) في التصوف، وبعد أن يفرغ من الأصل اللغوي والاشتقاقي للكلمة "تصوف" يقول: "وأقرب ما أذكره ما حدث عن جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه أنه قال: من عاش في ظاهر الرسول فهو سني ومن عاش في باطن الرسول فهو صوفي، وأراد جعفر بباطن الرسول صلى الله عليه وسلم أخلاقه الظاهرة واختياره للآخرة، فمن تخلق بأخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم وتخير ما

[1] - أبو نصر السراج الطوسي: اللمع: الصفحات من:83-193

اختاره ورغب فيما رغب وتنكب عما عنه تنكب وأخذ بما إليه ندب فقد صفا من الكدر ونحى من الفكر ونجى من الغير.

ومن عدل عن سمته ونهجه وعول على حكم نفسه وهرجه وسعى لبطنه وفرجه كان من التصوف خاليا وفي التجاهل ساعيا وعن خطر الأحوال ساهيا".[1]

وأبو نعيم (هو واحد من أولئك الذين يصفهم الجابري ب "المتصوفة المتكلمون" الذين ينظرون ويروجون "لأخلاق الفناء" (يعني الشرك)، يحدد مبنى التصوف فيقول: "....فمباني المتصوفة المتحققة في حقائقهم على أربعة أركان:

معرفة الله ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله ومعرفة النفوس وشرورها ودواعيها ومعرفة وساوس العدو ومكائده ومضاله ومعرفة الدنيا وغرورها وكيف الإحتراز منها والتجافي عنها ثم الزموا أنفسهم بعد توطئة هذه الأبنية دوام المجاهدة وشدة المكابده وحفظ الأوقات واغتنام الطاعات ومفارقة الراحات والتلذذ بما أيدوا به من المطالعات وصيانة ما خصوا به من الكرامات (..) اقتدوا بالمهاجرين والأنصار وفارقوا العروض والعقار وآثروا البذل والإيثار، وهربوا بدينهم إلى الجبال والقفار (....) فهم الأتقياء الأخفياء

[1] – أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني: حلية الأولياء، الجزء الأول بيروت، دار الكتاب العربي: سنة الطبع 1405هـ، الطبعة الرابعة: ص ص:20-21.

والغرباء النجباء صفت عقيدتهم وسلمت سريرتهم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله يحب العبد التقي النفي الخفي".[1]

واضح أن أبا نعيم يقرن نشأة التصوف بنشأة الإسلام ذاته حينما ينهج منهجية استنباط تعاريف للتصوف من سلوك الصحابة السلوك التي تأسوا فيها بسلوك الرسول صلى الله عليه وسلم ولذلك، فقد صدَّر بهم كتابه "حلية الأولياء" بوصفهم أولياء و"متصوفة أخيار".[2] فكان أن بدأ بأبي بكر الصديق رصي الله عنه فقال " بدأنا بذكر من اشتهر من الصحابة بحال من الأحوال حفظ عنه حميد الأفعال وعصم من الفتور والإكسال وفصل له العهود والحبال ولم يقطعه سآمة ولا ملال فمن المهاجرين أولهم أبو بكر الصديق" وبعد أن بدأ بسرد مناقبه وخصاله ومآثره يقول "تفرد بالحق عن الإلتفات إلى الخلق، وقد قيل إن التصوف الإعتصام بالحقائق عن اختلاف الطرائق" ثم يواصل بعد كلام طويل عن خصال ومنلقب أبي بكر الصديق فيقول: "وكان رضي الله عنه يتوصل بعز الوفاء إلى أسنى مواقف الصفاء وقد قيل: إن التصوف تفرد العبد بالحمد الفرد" ثم يواصل فيقول "وكان رضي الله عنه لا يفارق الجد ولا يجاوز الحد، وقد قيل: إن التصوف الجد في السلوك إلى ملك الملوك".[3]

---

[1] – المصدر نفسه: ص ص:24-25.
[2] – المصدر نفسه: ص: 28.
[3] – المصدر نفسه: ص:28-31.

وهكذا إلى أن يأتي على ذكر كل خصال أبي بكر الصديق مستشهدا بالأحاديث والأخبار، ثم يختمها بما يوافق ذلك من تعاريف التصوف، ويفعل الأمر نفسه مع عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم.

واضح مما سبق أن اعلام التصوف الأوائل ومن سماهم الجابري "المتصوفة المتكلمون" لم يخرجوا التصوف الإسلامي عن دائرة الإسلام سواء حينما تعرضوا لإشتقاقة وأصله اللغوي أو لمعناه الإصطلاحي أو حينما أرخواْ لنشأته، ولم يتعرضوا ولو بالإشارة إلى مصدر آخر غير المصدر الإسلامي يقول أبو نصر السراج في معرض حديثه عن دوافع تأليفه لكتاب "اللمع" "سألني سائل عن البيان عن علم التصوف، ومذهب الصوفية (..) أن أشرح له من ذلك ما صح عندي من أصول مذهبهم المؤيد المنوط بمتابعة كتاب الله عز وجل والإقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والتخلق بأخلاق الصحابة والتابعين والتأدب بآداب عباد الله الصالحين وأقيد ذلك بالكتاب والأثر والحجة ليحق الحق ويبطل الباطل ويعرف الجد من الهزل والصحيح من السقيم، وبعد أن يستشهد بقوله تعالى "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط" وبالحديث الشريف "العلماء ورثة الأنبياء" يقول: "وعندي والله أعلم أن أولي العلم القائمين بالقسط الذين هم ورثة الأنبياء هم المعتصمون بكتاب الله تعالى، المجتهدون في متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم المقتدون

بالصحابة والتابعين، السالكون سبيل أوليائه المتقين وعبادة الصالحين، هم ثلاثة أصناف:

أصحاب الحديث، والفقهاء، والصوفية (...) وعلم الدين ثلاثة علوم:

علم القرآن، وعلم السنن والبيان، وعلم حقائق الإيمان (...) وجملة علوم الدين لا تخرج عن ثلاثة: آيات من كتاب الله عز وجل، أو خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو حكمة مستنبطة خطرت على قلب ولي من أولياء الله تعالى، وأصل ذلك حديث الإيمان، حيث سأل جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم عن أصول ثلاثة: عن الإسلام، والإيمان والإحسان، الظاهر والباطن، والحقيقة.

فالإسلام ظاهر والإيمان ظاهر وباطن، والإحسان حقيق الظاهر والباطن وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك" وصدق على ذلك جبريل، والعلم مقرون بالعمل، والعمل مقرون بالإخلاص، والإخلاص أن يريد العبد بعلمه وعمله وجه الله تعالى، هؤلاء الأصناف الثلاثة في العلم والعمل متفاوتون وفي مقاصدهم ودرجاتهم متفاضلون".[1]

[1] – أبو نصر السراج: اللمع: مصدر سابق: ص ص:11-12.

إن ما يمكن ملاحظته هو أن هذا التأصيل النظري والسلوكي للتصوف الذي دونه هؤلاء الذين سماهم الجابري "المتصوفة المتكلمون" لم يجد معارضة مِنْ مَنْ يسميهم الجابري "البيانيون" وهم علماء الشريعة الذين لم يبدوا أي تحفظ تجاه ما دونه "المتصوفة المتكلمون" عن التصوف، من حيث هذا التأصيل ومن حيث كونه هو المقصود بالإحسان في حديث جبريل.

إنما كانت معارضتهم على ما أبداه بعضهم من "شطحات" قد يفهم من ظاهر لفظها ما ينافي الشريعة ولكنها لم تكن إعتراضا على "التأصيل" في ذاته، ومن ثم فلم يكن هناك إعتراض على ما تعبدوا به من نوافل الصيام والصلاة والذكر، ومن الزهد في الدنيا وترفها، ومن التورع عن الإنغماس في ملذات المباح مخافة الوقوع في الشبهة، ومن مجاهدة النفس وتزكيتها.

مما ظهر جليا في سلوكهم، خاصة أولئك الذين تخلوا طواعية عن نعيم الإمارة والثروة والجاه ورغد العيش.

من مثل، إبراهيم بن أدهم* الذي تاب عن حياة اللهو والبذخ التي كانت توفرها له الإمارة التي كان يتولاها وتوفرها له، أموال أبيه الوفيرة.

* - إبراهيم بن أدهم: "كان إبراهيم بن أدهم من الأشراف وكان في بداية أمره أمير بلخ وكان أبوه كثير المال والخدم، فخرج ابراهيم يوما في الصيد مع الغلمان والخدم والجنائب والبزاة، وانفصل عن عسكره وركض على فرسه فإذا هو بصوت من فوقه: يا ابراهيم ما هذا (العبث) "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون" (المؤمنون 115) اتق الله وعليك بالزاد ليوم الفاقة فنزل عن دابته ورفض الدنيا وأخذ في عمل الآخرة، فسلك طريق الزهد والورع ولم يأكل طيلة عمره إلا من كسب يده وله معاملات ظاهرة وكرامات مشهورة قال عنه الجنيد رحمه الله: مفاتيح العلوم إبراهيم" جاءه رجل وهو في جماعة فسأل عنه فقال القوم، هذا، قال: إن إخوتك بعثوني إليك فلما سمع ذكر إخوته قام، فقال ما جاء بك فقال أنا مملوكك، معي فرس وبغلة وعشرة آلاف درهم بعث بها إليك إخوتك فقال: إن كنت صادقا فأنت حر وما معك لك اذهب فلا تخبر أحدا، فذهب" (صفة الصفوة: أبو الفرج ابن الجوزي: الجزء الثالث، القاهرة، مكتبة الصفا، الطبعة الأولى: ص ص: 90-92).

ومن مثل، حبيب العجمي*، الذي تأثر بموعظة الحسن البصري فتاب وخرج عن كل ما يملك.

غير أن الجابري يجعل من ظاهرة الزهد في الإسلام عامة، ومن زهد هذين الرجلين خاصة، "زهدا" مخططا، استراتيجيا، فارسيا، للقضاء على الإسلام، بمعنى أنه "زهد" يراد به أغراض سياسية، ويجزم الجابري بعدم صدقية هذين الرجلين في زهدهما وأنهما إنما "تزعما" حياة الزهد تعويضا عما فاتهما من زعامة سياسية، وانتقاما من العرب ومن الإسلام، الذي قوض حضارتهم الفارسية، ويتخذ الجابري من بعض كلام إبراهيم بن أدهم مثل: "إن الزهاد هم "ملوك الآخرة" و"ملوك الدنيا أعز في الدنيا أذلة يوم القيامة.....نحن والله الملوك الأغنياء" و"لو علم الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه من السرور والنعيم إذن لجالدونا على ما نحن فيه بأسيافهم أيام الحياة على ما نحن فيه من لذة العيش وقلة التعب" قلنا: يتخذ الجابري من هذا دلالات على أن الزعامة الزهدية لم تكن لمجرد التلبس بالفقر وإنما اقترنت به بأمور لها علاقة بالسياسة والمقاومة (..) وهؤلاء كانوا أغنياء، فالزهد عندهم إذن زهد سياسي جماعي

* -حبيب أبو محمد الفارسي العجمي: "قال يونس بن محمد: سمعت مشيخة يقولون وكان الحسن البصري يجلس في مجلسه الذي يذكر فيه كل يوم، وكان حبيب بن محمد يجلس في مجلسه الذي يأتي فيه أهل الدنيا والتجار، وهو غافل عما فيه الحسن ولا يلتفت إلى شيء من مقالته إلى أن التفت إليه يوما فذكره الحسن بالجنة وخوفه من النار، فانصرف من عنده، فلم يزل في تبديد ماله حتى لم يبق له شيء ثم يعمل بعد يستفرض على الله" (صفة الصفوة لابن الفرج ابن الجوزي: الجزء الثالث: ص ص:156-158.

(....) أما امتداح الفقر واصطناع مظاهره، فذلك ما لابد أن يكون وراءه دوافع أخرى غير الفقر".[1]

إن هذا التأويل من الجابري، هو فعلا تأويل غريب، فالأمير الذي يتنازل طواعية عن الإمارة والثروة، عن ماذا يبحث في السياسة من وراء الزهد والتصوف؟ (ولعلهم كانوا يبحثون عن لقب "أمراء الزهد"[2]، وقد أسبقه عليهم الجابري).

إنَّ هذا تمحل واضح للتاريخ، من خلال تأويل "غير موفق لسير أشخاص لم يصنعوا أحداثه، بل إنهم اختاروا العيش ليس فقط على هامش الأحداث بل خارج الهامش نفسه.

بينما كان "صناع" التاريخ آنذاك في أوج فاعلية المعارضة السياسية.

أما أن تكون حياة الزهد أو "أخلاق الفناء" "هي سلاح المعارضة الفارسية ضد الدولة الأموية، كما كانت "أخلاق الطاعة" "سلاح الدولة الأموية ضد المعارضة".[3]، فهذا ما لا يمكن قبوله، إلا من باب "الإبهار اللفظي" الذي يتقن الجابري استعماله حينما يريد الخروج عن "القاعدة الذهبية (قراءة الألفاظ قبل المعاني التي وعد بالالتزام بها في قراءته للتراث).

---

[1] – محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي: ص: 434.
[2] - المصدر نفسه: ص: 435.
[3] – المصدر نفسه: ص: 435.

لقد كانت استنتاجات الجابري وعلى الأصح بناءها في كتابيه "تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي" عن "الأصل الهرمسي" للجانب النظري في التصوف الإسلامي – مع ما فيها من مصادرة على المطلوب– مقبولة إلى حد ما عند غير المهتم. أما أن تؤول حياة رجل زهد في قمة السلطة وسعة الثروة وعظيم الجاه ليقال: أن زهده "زهد سياسي" !! فهذا مما يصعب فهمه على غير (المهتم فما بالك بالمهتم).

وإليكم واحدة من هذه الاستنتاجات "الغريبة".

يقول الجابري مستنتجًا: "الجري وراء الزعامة كان إذن من جملة الدوافع التي كانت تحرك "أمراء الزهد"، هؤلاء الذين كانوا ينتقلون وسط حاشية عريضة من الأشياع والأتباع يطلبون زعامة الآخرة في الدنيا بعد أن لم يتمكنوا من تحقيق زعامات دنيوية على قدر طموحاتهم".[1]، نعم نقول أن هذا استنتاج غريب لأن الجابري إنما يقصد ب"أمراء الزهد" إبراهيم بن أدهم والحبيب العجمي وغيرهما، وقد كانوا أمراء فعلا فهم "الأمراء الزهاد" وليسوا "أمراء الزهد" وهذا التعبير مقصود، قصده الجابري ليبني عليه مغالطات منها:

المغالطة الأولى: التلويح بأن هناك تراتب هرمي في الزهد الإسلامي:

أمير ومأمور، تابع ومتبوع، رفيع ووضيع.

---

[1] – المصدر نفسه: ص: 435.

المغالطة الثانية: القول بأنهم "كانوا ينتقلون وسط حاشية عريضة من الأشياع والأتباع" وهذا ما لم يكن صحيحا، وليس هناك في أي مصدر من المصادر التي تعرضت لسيرهم ما يشير إلى ذلك.

فابن الجوزي مثلا: الإمام الحنبلي السلفي (الذي لا يحسب من مؤيدي التصوف عادة) يقول في ترجمته لإبراهيم بن أدهم:

"قال شقيق بن إبراهيم، وقلت لإبراهيم (إبراهيم بن أدهم): يا إبراهيم تركت خرسان فقال: ما تهنيت بالعيش إلا في بلاد الشام، أفر بديني من شاهق إلى شاهق ومن جبل إلى جبل، فمن يراني يقول: هو موسوس".[1]

فأين هي تلك "الحاشية العريضة من الأشياع والأتباع".

المغالطة الثالثة: القول بأنهم كانوا "يطلبون "زعامة الآخرة" في الدنيا بعد أن لم يتمكنوا من تحقيق زعامات دنيوية على قدر طموحاتهم" وهذا طعن صريح ليس فقط في زهدهم بل في صدق نواياهم فيه "بإيهام الأتباع والأشياع بامتلاك "مفاتيح الآخرة" وإقامة "البرهان" على ذلك ب "الكرامات" والخوارق"[2] ثم ما معنى "الزعامة في الآخرة؟ وهل هناك زعامة في الآخرة.

وهل يجري الله الكرامة على يد من فسدت نيته في عبادته فكان زهده زهداً سياسيا؟

---

[1] – أبو الفرج ابن الجوزي: صفة الصفوة: الجزء الرابع: مصدر سابق: ص ص: 90-91.

[2] – محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي: ص ص: 435-436.

المغالطة الرابعة: الإدعاء بأن "أخلاق الفناء" (أخلاق التصوف) إنما تهدف إلى تحقيق "الملك المادي" من خلال "الملك الروحي" وهو "الولاية" "لأن من يملك الأرواح يملك الأبدان (...) والأولياء هم بمنزلة الملوك في الدنيا، أما منزلة ملك الملوك (الله) فهي لـــ "القطب".[1]

وهنا نعود لنؤكد استنادا إلى المصادر أن "التصوف قسمان كما يقول الشاطبي في الإعتصام: تخلق بأخلاق حسنة، وتجرد من الأخلاق الرديئة وهذا هو جوهر الإسلام".[2]

وقد وضع الإمام الشعراني (القرن العاشر الهجري) كتابه "تنبيه المغتربين" يحتوي على دراسة مائة وستين خلقا من أخلاقيات الصوفية ممن أسماهم بالسلف الصالح، والتي منها مثلا "ملازمة الكتاب والسنة كلزوم الظل للشخص ولا يتصدر أحدهم للإرشاد إلا بعد تبحره في علوم الشريعة المطهرة بحيث يطلع على جميع أدلة المذاهب المندرسة والمستعملة ويصير يقطع العلماء في مجالس المناظرة بالحجج القاطعة والراجحة الواضحة وكتب القوم مشحونة بذلك كما يظهر من أقوالهم وأفعالهم" (..) فكذب والله وافترى من يقول: إن طريق الصوفية لم يأت بها كتاب ولا سنة (...) ومن أخلاقهم رضي الله عنهم

[1] – محمد عابد الجابري: المصدر نفسه: ص: 436.
[2] – الشاطبي: أورده: محمد مفتاح: الخطاب الصوفي: المغرب، مكتبة الرشاد، الطبعة الأولى، 1997، ص: 122.

توقفهم عن كل فعل أو قول حتى يعرفوا ميزانه على الكتاب والسنة أو العرف لأن العرف من جملة الشريعة".[1]

لسنا ندري إن كان الجابري يعتقد أن "الولاية" و"القطبية" يمكن الوصول إليها بنية التملك البدني، المادي، الدنيوي، عن طريق تملك الأرواح لغرض سياسي !!

إن هذا إنما يدل على أن الجابري لا يدرك –حقيقة– معنى "الولاية"[*] بالمفهوم الإسلامي الصوفي.

إذ لو أدركها لعلم أن الولاية لا تدرك بنية "التملك المادي" أو الروحي ولا بنية أخرى.

إنما هي منحة إلهية يمنحها الله لمن يشاء من عباده "الأخفياء الأتقياء"[**] وهي من الله لعبيده تخلقا وتحققا وتعلقا "وأدب العبيد شهودهم سوء أدبهم في جميع معاملاتهم مع الله تعالى ومع الخلق" كما يقول الشعراني[2] "ولن يصل الولي إلى الله تعالى، حتى تنقطع عنه شهرة الوصول إلى الله تعالى" كما يقول

---

[1] – عبد الوهاب الشعراني: تنبيه المغترين: أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر: القاهرة، المكتبة التوفيقية، د.ت، ص ص: 20-22.

[*] - لقد تعرضنا لمعنى الولاية في الفصل الثاني.

[**] - مصداقا لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "رب أشعث أغبر ذي طمرين تنبوا عنه أعين الناس لو أقسم على الله لأبره في قسمه".

[2] – عبد الوهاب الشعراني: ردع الفقرا عن دعوى الولاية الكبرى: تقديم وتحقيق وتعليق د/عبد الباري محمد داود: القاهرة، دار جوامع الكلم، 2003، ص: 404.
وقد وضع الشعراني هذا الكتاب ليحذر مدعي الولاية من سوء الخاتمة ويدعوه إلى الفهم الصحيح من الكتاب والسنة ومعرفة العلوم الشرعية وقراءة القرآن الكريم وكتب التفسير، والتعرف على الأدلة التي استند عليها الأئمة المجتهدين سواءا أكان ذلك في الكتاب أو السنة أو القياس أو الإجماع، والتعمق في علوم الفقه والمعاني والبيان ومعرفة ألفاظ الصوفية ومعانيها ومباشرتهم حتى يشرف على مقاصدهم، والإطلاع ما قاله السلف والخلف في معاني آيات الصفات الإلتزام بما جاء في الكتاب والسنة وعدم مخالفته.

أبو العباس المرسي[1] "والولي من توالت أعماله على الموافقة" (للشريعة) كما يقول سهل التستري.[2]

أما أبو الحسن الشاذلي: فيحدد الولاية بحب الله والحب لله، فيقول "من أحب الله وأحب لله فقد تمت ولايته بالحب".[3]

فأين هذه المعاني للولاية –إذن– مِنْ مَا يُجهد الجابري نفسه بالقول: بأن معنى القطبية أو الولاية "التي تسعى إليها أخلاق الفناء –والتي هي الخلافة العظمى عن الحق مطلقا في جميع الموجود جملة وتفصيلا، (..) هي "بنفس المعنى الذي كان عند الفرس والذي انتقل مع حبيب العجمي وابراهيم بن أدهم، إنه مظهر آخر من مظاهر حضور القيم الكسروية في الثقافة العربية".[4]

إن "تحليل" الجابري لنوايا المتصوفة المسلمين الفارسيين "بنظرية المؤامرة" على الدولة العربية الإسلامية التي "قهرتهم" و"أذلتهم" و"جرجرت كبرياءهم الفارسي"، إنما يتقاطع مع آراء أولئك المستشرفين ذوي النزعة العنصرية التي قالت بالأصل الفارسي للتصوف الإسلامي بدعوى "أن العقلية السامية (العربية) عاجزة عن الفنون والعلوم، أولا لفقرها في الخيال، وثانيا لإفتقارها إلى التدقيقات الروحية والمرونة العقلية واللغوية، ولهذا رأوا، أن ما

---

[1] – عبد الحليم محمود: أبو العباس المرسي، القاهرة، دار الشعب، الطبعة الثانية1972، ص: 47.
[2] – عبد الحليم محمود: سهل التستري: القاهرة، دار الشعب 1984، ص: 118.
[3] – عبد الحليم محمود: قضية التصوف: القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة2003، ص: 112.
[4] – محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي: ص: 436.

نشأ في داخل الأديان السامية (الإسلام) من تصوف إنما يرجع إلى رد فعل عنصري ولغوي وقومي من جانب الشعوب الآرية المقهورة التي غلب عليها سلطان الساميين (العرب)".[1][*]

ولقد لمح ماسينيون إلى مثل هذا الرأي[*] لكن ليس بالتقريرية ذاتها، وتبعه في ذلك تلميذه هنري كوربان في كتابيه :

L'imagination créatrice dans le soufisme de Ibn Arabi [2] et : corps spirituel et terre céleste [3]

(الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي. وأجساد روحية وأرض سماوية) .

هذا الأخير (هنري كوربان) الذي نظر إلى النص الصوفي على أنه نص كوني "texte universel" الذي تحقق من لقاء الشيخين: الفارسي شهاب الدين السهروردي (1155 – 1191) وابن عربي (1165 – 1240) العربي القادم

[1] – عبد الرحمن يدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، دوران شبراء، الشعاع للنشر، الطبعة الثالثة 2008، ص: 40.

[*] - ومن هؤلاء: رينان Renan وجوبينو Gobineau وبلوشيه Blochet وغيرهم.

[*]- وقد تكلم ماسينيون بهذا في مقدمة كتابه la passion d'alhallage حين رأى أن التجارب الروحية للمتصوفة ذوي الأصول الفارسية من أمثال الحلاج والسهروردي المقتول جاءت لتنقذ الإسلام من الفقر الروحي الذي وسمه به الفقهاء والمتكلمون.

Voir : louis masgignon : la passion de husayn Ibn Mansur hallag.vol 1 (introduction) . paris éd. Gallimard .1975

ينظر كذلك : في قلب الشرق : قراءة معاصرة لأعمال لويس ماسينيون أعمال ندوة جامعة القاهرة بالتعاون مع المركز الثقافي الفرنسي : نشر المجلس الأعلى للثقافة 2002.

[2] -henry corbin : L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabie ed : flammanion (idées et recherches) paris .1958

[3]- henry corbin : corps spirituel et terre céleste ed buchet / chastel . paris .1979.

من الأندلس، اللذان أدمجا الفلسفة في التجربة الصوفية وأكملا التجربة الصوفية بالتأمل الفلسفي، فكانت الحكمة الإشراقية [1] وهو بهذا يسعى للربط بين التصوف الإسلامي عند السهروردي وبين الزرادشية [2].

فالجابري بدا وكأنه يستعيد آراء أولئك المستشرقين وخاصة آراء كارل هينرش بيكر الذي أرجع كل التصوف الإسلامي إلى أصول غير إسلامية خاصة إلى أفكار الفلاطونية المحدثة والفيتاغورية التي كان لها « أثر في الإسلام وقد ظل الكثير منها حياً فيه » و حتى " الإنسان الكامل " «هو الأنثروپوس تليوس في الغنوص إلى درجة أن المرء يستطيع أن يجد كل المصطلحات الهلينية في الإسلام وحتى عند الكتاب السنيين أيضا».[3] وكذلك آراء هانز هينرش شيدر الذي اعتبر « أن فكرة الإنسان الكامل التي بلغت كمال نموها في الغنوص الإسلامي إنما هي من خلق هذه " الحضارة السحرية " (ويقصد بها الحضارة الهلينية

---

1 henry corbin : l'imagination créatrice dans le soufisme de Ibn Arabi . pp – 17 – 18 .

2 - عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي : مرجع سابق : ص 41.

3 - من دراسته : ضمن كتاب " التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية "، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات. الطبعة الرابعة 1980 ص : 12 – 13 .

الآرامية المكونة من الروح الإيرانية والهلينية) (...) وهي تعود في ختام المطاف إلى صورة الإنسان الأول في التفكير الإيراني العتيق » [1]

ويلاحظ الدكتور عبد الرحمن بدوي بعد أن يعرض آراء المستشرقين القائلين بالأصل الأجنبي للتصوف الإسلامي فيقول : « نستنتج أن كل الآراء التي قيلت في هذا الصدد غير وجيهة ولم تثبتها الوثائق الكثيرة والنصوص التي نشرت أو عرفت ولهذا بدأت موجة القول بتأثر التصوف الإسلامي في نشأته بعوامل أجنبية تنحسر من بعد سنة 1920 فحتى الذين قالوا بذلك ما لبث بعضهم أن عدل عن رأيه » [2] .

إنه مما يلاحظ : أن الجابري يتحرز كثيرا من ذكر آراء هؤلاء المستشرقين (ربما لِمَا للقارئ العربي من شكوك في نواياهم تجاه الإسلام والعرب). لكنه لا يتحرج من اعتماد آرائهم كاملة في ما يتعلق بالتصوف الإسلامي – نظرية وسلوكا-. كما لا يتحرج كذلك من اعتماد المواقف المتطرفة تجاه التصوف لبعض الكتاب الوهابيين [*]. لذلك فقد عمل الجابري على مستويين:

---

[1] - أورده : عبد الرحمن بدوي ، الإنسان الكامل في الإسلام : الكويت وكالة المطبوعات ، الطبعة الثانية. 1976، ص ص : 20 – 21

[2] -عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي : مرجع سابق، ص : 52.

[*] - مثل : عبد الرحمن الوكيل صاحب كتاب : " هذه هي الصوفية " الذي يتحامل كثيرا على التصوف ورجاله.

المستوى الأول : العمل على " إثبات " الأصل الهرمسي والفيثاغوري والأفلطوني الجديد، للتصوف الإسلامي بتياراته المختلفة (سني، شيعي (شيعة إمامية وإسماعيلية)) .

المستوى الثاني: العمل على إثبات الأصل الشيعي للتصوف الإسلامي ككل، بمعنى أن التصوف الإسلامي غير الشيعي (يرفض الجابري القول بالتصوف السني) لم " يتهرمس مباشرة وإنما عن طريق الشيعة، ويؤسس هذه الفكرة على قول ماسينيون: « إن الغلاة الأوائل من شيعة الكوفة قد اطلعوا على نصوص هرمسية » ولذلك « فليس من الغريب أن تكون الشيعة أول من تهرمس في الإسلام .[1]

كما يؤسسها كذلك بالاعتماد أكثر على كتاب الدكتور كامل مصطفى الشيبي (الصلة بين التصوف والتشيع) الذي يعمل على إبراز " العناصر الشيعية في التصوف " وإن كان الشيبي لا يقول بفكرة " أمراء الزهد " المسيَّسة لزهد الفرس وخاصة الأثرياء والأمراء منهم مثل : إبراهيم بن أدهم. وحبيب

---

[1] -محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي : مصدر سابق ، ص ص : 199 – 200.
يعلق الأستاذ جورج طرابيشي على هذه المقولة بالقول (... والأشنع ... بما لا يقاس ترجمة الجابري لقول ماسينيون. فهذا لم يقل "كانت الشيعة –بألف ولام التعريف- أول من تهرمس في الإسلام" بل قال –والفارق عظيم- "كان أول من "تهرمس" من المسلمين شيعة"
les premiers musulmans qui (hermétisèrent) étaient des shi'ites
وماسينيون يضع أصلا كلمة "تهرمس" بين مزدوجتين ليشير الى أنه يستعملها بغير معناها الحرفي). العقل المستقيل في الإسلام: مرجع سابق ص 125

العجمي (مثلما يقول الجابري) بل يقول " الزهاد الأغنياء " « الذين خرجوا من أموالهم لإثبات زهدهم الحقيقي »[1] ، لكن ومع ذلك، ورغم تأكيده على أن « قوام الإسلام هو الإيثار وهو استحباب الفقر ليكون المسلم الفقير واحداً من سواد الأمة الجديدة الذي تنطلق من إهمال حظوظ النفس وتتوجه إلى تحقيق المثل التي تتحقق بها رفعة الإسلام »[2]. قلنا: ورغم هذا التأكيد، إلا أن الشيبي يحاول تأصيل هذا الزهد الجنيني الأصيل على التشيع – الأصيل كذلك – فيقول « وهكذا وجدنا مُثُل الإسلام تتبلور في جماعة من الفقراء المثاليين من المسلمين هم الملتفون حول علي وكانوا هم الشيعة الأولين على الصحيح، ومن ذلك ما يرويه إبن الأثير: أن علياً نظر إلى قوم ببابه فقال لقنبر مولاه ، من هؤلاء؟ قال: شيعتك يا أمير المؤمنين ، قال : ومالي لا أرى فيهم سيماء الشيعة؟ فقال : وما سيماهم؟ قال: خمص البطون من الطوى، يبس الشفاه من الظما، عمش العيون من البكا »[3]

إن الجابري إنما يهدف إلى وصم التصوف والزهد (أخلاق الفناء) بوصمة التشيع الفارسي حتى يسهل عزلهما وتبرر مهاجمتهما ويباح اتهام المتصوفة والزهاد بالشرك، تارة بسبب الحلول، وأخرى بسبب " أخلاق الفناء

---

1 ـد/ كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع : الجزء الأول، بيروت دار الأندلس. الطبعة الثالثة 1982. ص : 329.
2 ـد / كامل مصطفى الشيبي : المرجع السابق : ص : 266.
3 ـ المرجع نفسه : ص: 266.

"، وبذلك ينتهي إلى دمج التصوف الإسلامي غير الشيعي (السني) بالتصوف الشيعي الإمامي، والإسماعيلي والرافضي. وهذا الدمج "الإستراتيجي" المقصود، هو الذي تنبه إليه أحد الدارسين، فقد لاحظ: أن الجابري « أخطأ حينما أدمج العلم الشيعي المؤسِّس لفكرة الإمامية والمهدية ضمن دائرة علوم الأسرار والمعارف الذوقية الصوفية، من دون أي تمييز، ويظهر هذا من خلال قوله تتأسس معرفة أئمة الشيعة ليس فقط على " العلوم " التي ورثوها على النبي محمد صلى الله عليه وسلم بل أيضا – وهذا هو الجانب العرفاني فيها – على الانتظام في سلك ما تعبر عنه العرفانية الإسلامية – شيعية كانت أم صوفية – بــ " الحقيقة المحمدية " و " النور المحمدي " الذي لمع وسطع من نور الله، فكان أول ما أبدع الله هذا النور الذي يسري في الكون منذ الأزل " ويفصح الجابري في خطاب صريح عن مظاهر هذا الدمج الكلي الغريب بين نظرية المصادر الشيعية في الإمامة وفي تصورها لنبوءة الرسول محمد ونظرية الصوفية في الحقيقة المحمدية من حيث هي منبع العلم الكلي واليقيني فيقول " والمطابقة هنا بين " النور المحمدي " أو " الحقيقة المحمدية " وبين العقل الكلي في الأدبيات الهرمسية مطابقة واضحة، صرح بها بعض فلاسفة الإسماعيلية وبعض كبار الصوفية الباطنيين كابن عربي »[1]

---

[1] - د / محمد الكحلاوي : مقاربات وبحوث في التصوف المقارن: بيروت دار الطليعة ،

ويرفض الجابري – تعميقا لهذا الدمج – أية محاولة لإضفاء المشروعية السُّنية على التصوف، سواء بنسبته إلى السنة، أو بنسبة الحسن البصري أو الحارث المحاسبي إليه، فيقول « والحق أن محاولات إضفاء " المشروعية السنية " على التصوف من جانب أهل السنة إنما بدأت في القرن الرابع عندما تطور التصوف من حالات فردية وتجارب ذاتية إلى ظاهرة اجتماعية ذات تنظيمات تستنسخ الهيكل العام للتنظيمات الباطنية، وصارت تشي بإمكانية تحولها إلى قوة سياسية مستقلة أو متحالفة مع الشيعة، خصوصا والعلاقة بين التصوف والتشيع ذات جذور تمتد إلى العهد الأموي وزمن الحسن البصري نفسه ».[1] إذا كان الأمر هكذا، فما معنى قوله، – وهو ينفي نسبة الحسن البصري والحارث المحاسبي إلى التصوف – : « ... إن لفظ صوفي لم يرُج في دائرة الحسن البصري، ولم يكن قد انتشر زمن الحارث المحاسبي »[2].

أما حينما يرفض نسبة التصوف إلى السنة، فيقول « إن ربط هذا الذي سمي بـــ " التصوف السني " والذي لا يختلف عن التصوف الذي ينتمي إلى الموروث القديم الفارسي منه والهرمسي في شيء (...) أقول إن ربط هذا

الطبعة الأولى .2008 ، ص : 110.

1 ـمحمد عابد الجابري : العقل الأخلاقي العربي : ص : 439.

2ـ المصدر نفسه : ص : 441.

التصوف بـــ " الحسن البصري " كربطه بعلي بن أبي طالب أو بـــ " أهل الصفة " زمن النبي، هو عملية إيديولوجية في الأصل »[1].

وكأن ربطه (التصوف) بالهرمسية وبالموروث الفارسي القديم عن طريق الشيعة بجميع تفريعاتها ليس عملية إيديولوجية؟ وكأن هذا الربط (الذي يتعمده الجابري) لا يكرس الانقسام الخطير في العالم العربي والإسلامي بين :

إسلام سنـــــــــــي

إسلام شيعـــــــــي

قومية عربية قومية

فارسية

وهذا خطأ استراتيجي جسيم وقع بسبب " الإمتلاء " الإيديولوجي المتدثِّر بدثار " العلمية " و "المنهجية " و " العقلانية ". وقد نبه إلى هذا الخطأ، الأستاذ جورج طرابشي، فقال « وواضح للعيان أين هو خطأ الجابري، بل أين هي خطيئته : فهو بإصراره على أن يرى في كل غابة الفكر الشيعي شجرة واحدة هي على وجه التعيين شجرة الهرمسية التي لا يجري في عروق كل غصن

[1] -المصدر نفسه : ص: 440.

من أغصانها سوى نسخ " اللامعقول "، فإنه يكون قد وحد كل أشجار الفكر السني أيضاً، في غابة واحدة مقابلة، تستظل وحدها بفيء " المعقول الديني " ويكون قد حفر ما بين الغابتين، خندق حرب، غير قابل للردم أو للتسوية، وتكريسا لهذه القطيعة الإيديولوجية الحادة، بين الغابتين وتعميقا لها، فإن (الجابري) يعمدها بغية إضافة المزيد من الشرعية العلمية عليها باسم القطيعة الابستيمولوجية »[1].

---

[1]- جورج طرابشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ، بيروت: دار الساقي الطبعة الأولى 1993، ص ص : 80 - 81

خـــــاتمة

خاتمة :

إن العناوين التي اخترناها للفصول الثلاثة, دالة على النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث الذي حاولناه, صحبة شاغل معرفي يتعلق بمعيارية الخطاب الصوفي لدى المنشغلين عليه، لكنه وفي الوقت نفسه, شاغل وظيفي نهضوي، كنا قد عبّرنا عنه في إشكالية البحث المثبتة في المقدمة، والتي ختمناها بما يكاد يكون دعوة مبطنة إلى التخلص من أسار الأحكام الجاهزة والمواقف الصنمية تجاه الدور الوظيفي للتصوف في النهضة العربية المأمولة، وقد قلنا « أن التصوف منظورا إليه من جهة وظيفته في المسار الإشكالي للنهضة العربية الحديثة، كان سؤالا ممكناً وإن ظل غائباً ومغيباً – لكنه الآن – في ما نرى – أصبح سؤالا ضروريا. خاصة بعد الإفلاس الإيديولوجي والسلوكي الذي آلت إليه الحركات الإسلامية بمختلف توجهاتها وبعد انعدام الأصالة وغياب النجاعة اللتين وسمتا التيار العلماني التغريبي و التيار القومي معا »

فـ " العقل النوراني في القلب الإنساني " هي ذي حصيلة التربية الروحية للأخلاق الصوفية و للسلوك الصوفي، التي اختارها

الطهطاوي لتكون مرشدا أمينا للناشئة و للمجتمع ككل، فكانت محتوى معرفيا لكتابه " المرشد الأمين "، وفي الوقت نفسه و بحكم وظيفتها الإرشادية التقويمية، كانت مضمونا إيديولوجيا للمقررات والبرامج التعليمية . ولقد وظف الطهطاوي في كتابه " المرشد الأمين " المصطلح والمفهوم الصوفي, توظيفا معياريا, مما يدل على عمق معرفة بالخطاب الصوفي .

أما الدكتور زكي نجيب محمود وبحكم كونه " نصيرا للوضعية المنطقية " فالتصوف عنده هو « عقل اللامعقول », إن ما أمكننا ملاحظته, هو أنه لم ينظر إلى التجربة الصوفية الإسلامية, كتجربة متميزة ذات خصوصية متأتاة من خصوصية الدين الإسلامي ذاته ، بل نظر إليها باعتبارها جزءا لا يتجزأ من التجربة الصوفية الإنسانية العامة, في كل الديانات و الثقافات في مختلف العصور, لذلك فقد حاول "دراسة" بعض جوانب التجربة الصوفية الإسلامية, لكن بأدوات غير أدواتها, فهو يستشهد في هذا الموضوع, -أكثر- بأقوال الفلاسفة و المفكرين الغربيين, القدماء و المحدثين, لتحديد المفاهيم و المقولات و الرؤى, التي رسم بها إطار التصنيف ضمن الثنائيتين التاليتين:

العقل / اللاعقل (الوجدان)

أما الاستشهاد بأقوال علماء التصوف الإسلامي و مفاهيمه و مصطلحاته, فذاك ما تجاهله, إلا في حالات نادرة, لكنها تعكس محدودية المعرفة الصوفية لدى الدكتور زكي نجيب محمود ، فحينما يعرِّف التصوف لا يعرِّفه انطلاقا من مصادر التصوف الإسلامي المعهودة – كما تتطلبه المنهجية العلمية – بل يعرفه انطلاقا من تعريف الفلاسفة الغربيين, الذين يهتمون بتصوف آخر غير التصوف الإسلامي ، فيقرنونه بالوجدان و الحدس والغريزة ، ويعتمد في ذلك خاصة على كتاب بتراند رسل"التصوف و المنطق" . وحينما يتحدث عن "خصائص التصوف " التي يحددها بـــ "أربع خصائص, لم يذكر المصدر الذي أخذ عنه هذه الخصائص, والتي هي خصائص عامة لا تصدق على التصوف الإسلامي إلا في بعض جزئياتها ، وهي خصائص, في عمومها أقرب إلى مقولات علم النفس منها إلى مقولات علم التصوف.

ومعلوم أن مصادر التصوف الإسلامي وضعت للتصوف وللصوفي, تعاريف كثيرة – لأنها تعبير عن أحوال ومواجيد ومقامات–، فابتسر(الدكتور) كل تلك الأحوال والمواجيد و المقامات وما فيها من مكابدات ومجاهدات بتوصيف فيه ما فيه من "اللاعلمية" و "اللاموضوعية" ، ولقد دل ذلك على

قصور معرفته بالتصوف الإسلامي : مصطلحا، وتاريخا. ومصادر وأعلاما، ولقد ظهر ذلك جليا حينما اتخذ الغزالي نموذجا للإدراك الصوفي الذي يستمد شعلته من نبع باطني ذاتي مثل " الشجرة المباركة "« التي هي زيتونة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نارا »، لكنه لم يستطع دراسته انطلاقا من هذا التحديد، لذلك التجأ إلى المماثلة بينه وبين ديكارت وبيكون ودافيد هيوم، انطلاقا من مباحث لا علاقة لها بتجربة الإدراك الصوفي عند الغزالي.

أما الدكتور محمد عابد الجابري, فقد حشر التصوف الإسلامي في زمرة اللامعقول ، وتحدث عنه بوصفه عرفانا – بالمعنى الذي اقره الباحثون الاختصاصيون بمدينة ميسين missine الايطالية سنة 1966 – وألحقه بما اعتبره أصلا له ,و هو : الهرمسية (الصابئة) غير أن هذا الحكم الاطلاقي ، المسيج بسياج الابيستيمولوجيا الصارم ، فوّت على الجابري, وعلى مشروعه الواعد, قراءة معرفية ,هادئة للتراث الصوفي ، إنطلاقا من فهم معياري لمفاهيمه و مصطلحاته, و من مقاربة علمية للتجارب الصوفية السلوكية .

و الحقيقة ، أن الجابري لم يقرأ الخطاب الصوفي الاسلامي -إنطلاقا من" القاعدة الذهبية " (قراءة اللفظ قبل قراءة المعنى) –التي

جعلها ثابتا من ثوابت منهجه, من أجل ضمان قراءة موضوعية للتراث– ، بل قرأه بأحكام مسبقة ، موجهة – ايبيستيمولوجيا– من مناصرته "لقضايا العقل " و"انحيازه للعقلانية" – كما اعترف هو بذلك– , و موجه –إيديولوجيا– من" التزاماته" القومية, كونه منتمياً إلى التيار القومي العروبي, "المنشغل بقضايا الامة العربية و نهضتها ", لذلك فقد وجدنا الجابري حريصا كل الحرص على أن لا يؤصل للتصوف الاسلامي الا خارج المجال الإنتاجي للعقل العربي – في الجاهلية و في الإسلام –

ومن هنا, يغدو " التصوف في نظره غريبا – ليس فقط– عن العقل العربي, بل غريبا عن المكان العربي و عن الزمن العربي كذلك.

فهو "آخر" الذات العربية, لكنه "الآخر" المتماهي – إسلاميا– مع الذات, و من هنا كانت خطورته – تاريخيا– ضد الدولة العربية الأموية – القومية– من حيث أنه كان حركة "دينية" للقومية الفارسية, المعادية للأمة العربية, تحت جلباب التشيع لآل البيت .واستمرت خطورته تاريخياً و آنياً على العقل العربي, حيث أصبح متماهيا أكثر

مع المذاهب السنية, منذ المصالحة بينهما التي تحققــت علـــى أيـــدي أولئـــك الصوفيين المتكلمـــين – الســـنيين– الـــذين نظّـــرو و دعـــوا إلـــى "أخـــلاق الفناء", الفناء المناقض للتوحيد, والذي هو في نهاية التحليل, شرك.

هذه هي خلاصة موقف الجـــابري مـــن التصـــوف الإســـلامي – فكرا وسلوكا– وهو موقف ذو خلفية إيديولوجية واضحة .

قائمة المصادر

والمراجع

المصادر

- ابن تيمية فقه التصوف بيروت دار الفكر العربي الطبعة الأولى 1993
- ابن عطا الله السكندري "الحكم" تحقيق عز الدين خلف الله المكتبة الأزهرية للتراث 2005.
- ابن كثير: تفسير القرآن الكريم المجلد الأول بيروت دار مكتبة الهلال الطبعة الأولى 1990
- أبو بكر محمد الكلاباذي – التعرف لمذهب أهل التصوف . – بيروت- دار صادر الطبعة الأولى 2001.
- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين دار الفكر الطبعة الثانية 1981
- أبو حامد الغزالي : روضة الطالبين وعمدة السالكين بيروت دار الكتب العلمية طبعة 2006
- أبو حامد الغزالي: كيمياء السعادة ضمن مجموعة رسائل الغزالي بيروت دار الفكر 2006
- ابو حامد الغزالي: المستصفى في علم الاصول بيروت دار الكتب العلمية 1996
- ابو حامد الغزالي: المنقذ من الظلال تحقيق عبد الحليم محمود بيروت دار الكتاب اللبناني الطبعة الثانية 1985
- أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية بيروت المكتبة العصرية طبعة 2001

- أبو مدين شعيب "انس الوحيد ونزهة المريد" ضمن كتاب "ابن عطا الله السكندري" عنوان التوفيق في آداب الطريق "تحقيق د/ خالد زهري دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 2004
- أبو نصر سراج الطوسي: اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي: بيروت دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2001
- ابو القاسم عبد الكريم القشيري-الرسالة القشيرية في علم التصوف- بيروت دار إحياء التراث العربي الطبعة الأولى 1998
- أبو الفرج ابن الجوزي: صفة الصفوة الجزء الثالث والرابع القاهرة مكتبة الصفا – الطبعة الاولى-2002
- أبو نعيم احمد عبد الله الأصفهاني: حلية الأولياء الجزء الأول بيروت دار الكتاب العربي 1405هـ
- الترمذي الحكيم: ختم الاولياء- بيروت دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى 1999
- احمد زروق: قواعد التصوف القاهرة المكتبة الازهرية للتراث 1998
- احمد بن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم :–بيروت- دار الفكر
- احمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف. القاهرة. مكتبة أم القرى. الطبعة الأولى 2002
- احمد بن عجيبة: الفتوحات الإلهية. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى 2000

- احمد بن المبارك: الإبريز في كلام سيدي عبد العزيز الدباغ بيروت دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1998
- الجنيد البغدادي: الاعمال الكاملة : دراسة وجمع وتحقيق الدكتورة سعاد الحكيم – بيروت- دار الشروق
- الجرجاني: التعريفات- القاهرة- دار الفضيلة. طبعة 2004.
- الحارث بن أسد المحاسبي: الوصايا : تحقيق عبد القادر احمد عطا بيرو دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2003
- جلال الدين السيوطي: تأييد الحقيقة العلية و تشييد الطريقة الشاذلية – بيروت- دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2006- الطبعة الثانية
- جمال الدين ابو المواهب الشاذلي: قوانين حكم الاشراق الى كافة الصوفية بجميع الآفاق – القاهرة- المكتبة الازهرية للتراث الطبعة 1999
- حسين بن المنصور الحلاج: كتاب أخبار الحلاج. تعليق ماسنيون وكراوس. ألمانيا كولونيا. منشورات الجمل. الطبعة الأولى 1999.
- رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين الأعمال الكاملة -الجزء الثاني- تحقيق محمد عمارة بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى أكتوبر 1973
- رفاعة الطهطاوي: تخليص الابريز الاعمال الكاملة – الجزء الثاني- تحقيق محمد عمارة بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى أكتوبر 1973

- رفاعة الطهطاوي: مباهج الألباب المصرية في مناهج الاداب العصرية الاعمال الكاملة – الجزء الاول- تحقيق محمد عمارة بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى أكتوبر 1973
- د/ زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي بيروت دار الشروق الطبعة الخامسة 1978
- د/ زكي نجيب محمود: هموم المثقفين بيروت الطبعة الأولى 1981
- د/ زكي نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة بيروت الطبعة الثانية 1981
- د/ زكي نجيب محمود: المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري "بيروت" دار الشروق الطبعة الثالثة 1981
- د/ زكي نجيب محمود: قشور و لباب – بيروت. دار الشروق طبعة 1981-
- شهاب الدين السهروردي – عوارف المعارف- بيروت دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى 1999.
- الشيخ ضياء الدين احمد بن مصطفى الكشمخاوي النقشبندي: جامع الأصول في الأولياء تحقيق وتعليق احمد فريد المزيدي بيروت دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2002
- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة – بيروت- دار الفكر 2007
- عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل – تونس- الدار العربية للكتاب 2006
- عبد الله الأنصاري الهروي: منازل السائرين – مكتبة الشرق الجديد بغداد 1990

- عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى , الجزء الأول .بيروت .دار الفكر ب.ت
- عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية- الجزء الثاني .بيروت مكتبة المعارف .1993
- عبد الوهاب الشعراني: تنبيه المغترين: أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر: القاهرة، المكتبة التوفيقية، ب.ت
- عبد الوهاب الشعراني: ردع الفقرا عن دعوى الولاية الكبرى: تقديم وتحقيق وتعليق د/عبد الباري محمد داود: القاهرة، دار جوامع الكلم، 2003
- عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية-الجزء الثاني .بيروت مكتبة المعارف. 1993
- عبد الوهاب الشعراني: الميزان المبينة لعقائد الفرق العلية. تحقيق د/ جودة محمد المهدي القاهرة ,الدار الجويدية ,الطبعة الاولى 2007.
- عبد السلام العمراني الخالدي: الشموس المشرقة في شرح الطريق الجامع للشريعة والحقيقة:ضمن كتاب رسائل النور التهادي. بيروت دار الكتب العلمية ,الطبعة الأولى 2004
- عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام بيروت دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2004.
- عبد الرزاق القاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية :تحقيق عبد العال شاهين القاهرة – دار المنار – الطبعة الأولى 1992

- عماد الدين الأموي: حياة القلوب في كيفية الوصول الى المحبوب :منشور بهامش الجزء الثاني في قوت القلوب, لأبي طالب المكي :بيروت دار صادر ب.ت.
- عبد الغني النابلسي "كتاب الوجود : تحقيق السيد يوسف أحمد , بيروت دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2003.
- عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل :بيروت .دار الكتب العلمية ,الطبعة الأولى 1997.
- عمر بن الفارض: "التائية" شرح عبد الرزاق القاشاني "كشف الوجود الغر لمعاني نظم الدر "تحقيق أحمد فريد المزيدي ,بيروت دار الكتب العلمية .الطبعة الأولى 2005.
- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية. بيروت. دار الجيل الطبعة الأولى 2004
- ملا حسن الكردي: شرح حكم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي تحقيق الشيخ أحمد فريد المزيدي –بيروت دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 2006
- محي الدين بن عربي: فصوص الحكم شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني القاهرة للمكتبة الأزهرية للتراث الطبعة الأولى 2003
- محي الدين بن عربي: اصطلاحات الصوفية اعداد وتقديم د/ عبد الحكيم صالح حمدان. القاهرة. مكتبة مدبولي. الطبعة الأولى 1999
- محي الدين بن عربي: كتاب الوصايا ضمن رسائل بن عربي. بيروت دار. إحياء التراث العربي الطبعة الثاتية. 2002.

- محي الدين بن عربي: التدبيرات الإلهية –بيروت- دار الكتب العلمية الطبعة الثانية 2003
- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية –الجزء السابع- بيروت دار الفكر 1994
- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي: بيروت مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثالثة يناير 1988
- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي بيروت مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى 1978
- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي بيروت مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى مارس 2001
- محمد عابد الجابري: نحن والتراث الدار البيضاء المركز الثقافي العربي الطبعة السادسة 1993
- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة الدار البيضاء المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 1991
- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر بيروت دار الطليعة الطبعة الثانية 1985
- محمد شمس الدين الرازي: حدائق الحقائق. تحقيق سعيد عبد الفتاح. القاهرة. مكتبة الثقافة الدينية. الطبعة الأولى 2002
- الهجويري: كشف المحجوب -جزءان. ترجمة إسعاد عبد الهادي قنديل. –القاهرة- المجلس الأعلى للثقافة. 2007.

المراجع

- أبو يعرب المرزوقي مفهوم السببية عند الغزالي تونس دار ابو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثانية 1985
- د/ابو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي- القاهرة- دار الثقافة للطباعة والنشر 1974
- أبو العلا عفيفي الثورة الروحية في الإسلام – دار الشعب للطباعة والنشر ب.ت
- بيير لوري: تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام – جبيل لبنان- دار مكتبة بيبليون الطبعة الثانية 2008
- د/ احمد عزت عبد الكريم: دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة (مؤلف جماعي) بيروت – دار اقرأ – الطبعة الثانية 1984
- ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة: ترجمة كريم عز قول – بيروت – دار النهار – الطبعة الرابعة 1986
- ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ – كتاب الحيوان- المجلد الثاني – الجزء السادس- تحقيق الدكتور – فوزي عطوي – بيروت– دار الجبل مع دار صعب

- جورج طرابشي: نظرية العقل (نقد العقل العربي) –بيروت-دار الساقي الطبعة الثالثة 2007
- جورج طرابشي: العقل المستقيل في الإسلام بيروت دار الساقي الطبعة الأولى 2004
- جورج طرابشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة. بيروت. دار الساقي. الطبعة الأولى. 1993
- رينولد نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه – ترجمة وتعليق أبو العلا عفيفي- القاهرة طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1947
- زهير ظاظا: الإمام الجنيد والتصوف في القرن الثالث هجري بيروت دار الخير الطبعة الأولى 1994
- الطاهر المعموري: الغزالي وعلماء المغرب الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب تونس الدارالتونسية للنشر الطبعة الاولى 1990
- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية 2005
- د/عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي بيروت دار الأندلس الطبعة الثانية 1981
- عبد السلام بنعبد العالي: التراث والهوية الدار البيضاء دار توبقال الطبعة الأولى 1987

- عبد الوهاب الشعراني: الميزان الذرية المبنية لعقائد الفرق العلية. تحقيق الدكتور جودة محمد. القاهرة. الدار الجودية. الطبعة الأولى 2007
- عبد الحليم محمود: أبو العباس المرسي، القاهرة، دار الشعب، الطبعة الثانية1972
- عبد الحليم محمود: سهل التستري: القاهرة، دار الشعب 1984
- عبد الحليم محمود: قضية التصوف: القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة2003
- عبد الحليم محمود: ذوالنون المصري. بيروت. المكتبة العصرية. الطبعة الثانية 1980.
- عباس محمود العقاد : إبراهيم أبو الأنبياء – بيروت- دار الكتاب العربي. 1967
- عقيد خالد و د/ يحيى احمد : الصابئة المندائيون وعقائدهم. – بيروت- دار الكتاب العلمية. الطبعة الأولى 2007
- د/عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية الجزء الأول الكويت وكالة المطبوعات الطبعة الثالثة 1978
- عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي الكويت وكالة المطبوعات الطبعة الثانية 1977
- د/ عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي – الكويت - وكالة المطبوعات – بيروت- دار القلم 1982
- عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، دوران شبرا، الشعاع للنشر، الطبعة الثالثة 2008
- عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، الكويت، وكالة المطبوعات. الطبعة الرابعة 1980

- عبد الرحمن بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام : الكويت وكالة المطبوعات ، الطبعة الثانية. 1976
- عبد السلام الخالدي: رسائل النور الهادي –بيروت- دار الكتب العلمية –الطبعة الأولى 2004.
- كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة –بيروت- دار الطليعة الطبعة الاولى -1994-
- د/ كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع : جزءان ، بيروت دار الأندلس. الطبعة الثالثة 1982
- محمد احمد علي: مقامات العرفان بيروت الانتشار العربي الطبعة الأولى 2007
- محمد وقيدي: ما هي الايبيستيمولوجيا ؟ بيروت دار الطليعة 1983
- محمد وقيدي: إشكاليات المنهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية (مؤلف جماعي)
- الدار البيضاء دار توبقال الطبعة الأولى 1987
- محمد وقيدي: حوار فلسفي الدار البيضاء دار توبقال الطبعة الأولى 1985
- محمد مفتاح : الخطاب الصوفي. المغرب مكتبة الرشاد الطبعة الأولى 1997.
- د/محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي –شخصيات ومذاهب. بيروت دار النهضة العربية 1984
- ميشيل شودكيفيتش: الولاية ترجمة أحمد الطيب المجلس الأعلى للثقافة سلسلة المشروع القومي للترجمة طبعة 1999

- د / محمد الكحلاوي: مقاربات وبحوث في التصوف المقارن: بيروت دار الطليعة، الطبعة الأولى. 2008
- محمد بن الطيب: وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته بيروت دار الطليعة الطبعة الأولى 2008
- محمد جواد مغنية معالم الفلسفة الإسلامية بيروت دار ومكتبة الهلال دار الجواد الطبعة الخامسة 1986
- ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية –بيروت دار الجيل– الطبعة الأولى 1992.

مراجع أجنبية

- louis massignon : la passion de husayn Ibn Mansur hallag.vol 1 (introduction). paris éd. Gallimard .1975

- henry corbain : L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabie ed : flammanion (idées et recherches) paris .1958

- henry corbain : corps spirituel et terre céleste ed buchet / chastel . paris .1979.

الرسائل الجامعية

- محمد حفيان : المثقف النهضوي في القرن التاسع عشر : بين اعادة تاصيل الزمان و اعادة تكوين المكان : رفاعة الطهطاوي و خير الدين التونسي و محمد عبده نموذجا اطروحة ماجستير: قسم الفلسفة جامعة وهران السنة الجامعية 2000 – 2001

الندوات

- سالم يفوت: ندوة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر: منشورات كلية الاداب و العلوم الانسانية جامعة محمد الخامس الرباط 1993
- محمد وقيدي : ندوة حول مشروع الجابري مجلة الوحدة العدد المزدوج 26 و 27 نوفمبر و ديسمبر 1986
- محمد عابد الجابري : ندوة التراث و تحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة) مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الاولى 1985
- الطيب تيزيتي : ندوة التراث و تحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة) مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الاولى 1985
- وليم سليمان قلادة : ندوة التراث و تحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة) مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الاولى 1985

- محمد عابد الجابري : ندوة دراسات فلسفية منشورات كلية الاداب و العلوم الانسانية جامعة محمد الخامس الرباط 1992
- في قلب الشرق : قراءة معاصرة لأعمال لويس ماستيون. القاهرة من 13-15 مارس 1999

الدوريات

- مجلة المستقبل العربي السنة 24 العدد 278 افريل 2002

مجلة الوحدة (تصدر عن المجلس الومي للثقافة العربية الرباط باريس) السنة اثالثة عدد مزدوج 26 و 27 نوفمبر و ديسمبر 1986